الخصوصية والعالمية
في الفكر الاسلامي المعاصر

الطبعة الأولى

1424هـ - 2003م



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com



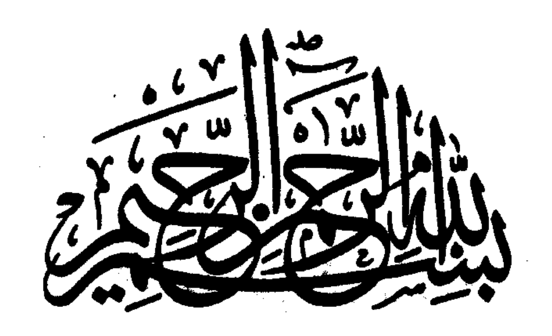
قضايا اسلامية معاصرة

الخصوصية والعالمية في الفكر الاسلامي المعاصر

د. طه جابر العلواني

مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد
بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع




بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المحرر

الهوية المتعددة الأبعاد أو الهوية المركبة، هي من ابرز السمات المميزة للاجتماع البشري في عصرنا. ويعود ذلك الى تنوع الروافد التي تستقي منها الهوية، فمضافا للموروث، وما يندرج فيه من تجليات للدين، والتقاليد والعادات، ومظاهر للتمدن، هناك أيضا الحضارة والثقافة الغربية، بكل ما تحفل به من معارف، وطرائق عيش، ورؤى حياتية مغايرة للثقافات المحلية، تتفاعل بمجموعها في صياغة صورة للهوية، تظل هذه الصورة متحركة ومتغيرة باستمرار، مادامت العناصر المولدة لها متغيرة، وفي حالة تجاذب وصيرورة متواصلة. وكأن الشخص تعتمل في داخله عدة شخصيات، تنتمي بعضها الى الماضي، فيما تنتمي الأخرى الى الحاضر، وتأتي واحدة من محيطها الخاص، اما الأخرى فترد من محيط مختلف، لكنها تندمج ويعاد تشكيلها في داخل كل شخص، فتظهر في اطار موحد، قد يكون اطارا هشا احيانا، غير انه يكون متماسكا ومتينا في احيان اخرى.

وقد استطاع الفكر الاسلامي في وقت مبكر تجاوز هذه الثنائية بين «ما هو خاص وشخصي، وما هو عام وعالمي» فاستوعب الكثير من العناصر المعرفية الموروثة من الحضارات اليونانية والفارسية والهندية، وعمل على توطينها ودمجها في بيئته الخاصة، كما استوعب مختلف الأديان والثقافات والتقاليد، في الجغرافيا البشرية والثقافية الواسعة وقتئذ، التي تمدد فيها الاسلام، من الأندلس الى الصين. ولم يحدثنا التاريخ عن ان المسلمين حرصوا على ابادة أو استئصال ثقافات الشعوب المنخرطة في الاسلام، بل كانت تلك الشعوب تتمثل الاسلام في سياق ميراثها الثقافي، وسرعان ما يغدو الاسلام واحدا من المكونات الأهم لشخصيتها الحضارية، كما تدلل على ذلك الانثربولوجيا الثقافية التاريخية لهذه الشعوب. وبوسعنا الاطلاع على مرتكزات منهاجية ومفاهيم مفتاحية حول قضايا الخصوصية والعالمية في ابحاث هذا الكتاب، الذي يتألف من عدة مساهمات انجزها فضيلة الأخ الدكتور الشيخ طه جابر العلواني في السنوات الماضية، فاقترحت عليه نشرها في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة، واستجاب مشكورا.

ويعالج الشيخ طه العلواني قضايا التعددية والتنوعية، والخصوصية والعالمية، وثنائية الأنا والآخر، الآخر الداخلي والآخر المختلف، من منظور فقهي، تلتمع في ثناياه رؤيا منهاجية معرفية. ولذلك يمكن ان توصف هذه الابحاث بأنها معالجات منهاجية معرفية فقهية للخصوصية والعالمية، وربما نجد مثل هذه المحاولة في تراثنا الفقهي، غير انها تفتقر الى المقاربة المنهاجية المعرفية، ولا تحرص على الافصاح عن ثغرات المواقف الفقهية، وتعبيرها عن النمط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي السائد في العصر الذي جرت صياغتها فيه. وهذا ما يجعل كتاب «الخصوصية والعالمية في الفكر الاسلامي المعاصر» متميزا في رؤيته النقدية لفقه السلف، وتحليله لأثر العوامل التاريخية المختلفة في تكوينه، وبالتالي قصوره عن الوفاء بالدور المترقب منه في العصر الراهن. يكتب الدكتور العلواني: «مما لا شك فيه ان الاسلام اليوم يقدم الى أهله ولغير أهله بشكل لا يتناسب وعظمته وقدرته، وذلك من خلال فقهاء التراث والفقه الموروث، الذي مثل محاولات فقهائنا في التاريخ معالجة مشكلات مجتمعاتهم الزراعية البسيطة، أو الرعوية، أو ذات التجارة الفردية المعتمدة على التبادل البسيط للمنافع في تلك المجتمعات. لكن حين يراد لهذا التراث وهذا الفقه ان يستجيب لحاجات معقدة لمثل هذا النوع من المجتمعات المعاصرة واقتصادياتها، فإننا نكلفه ما لا يطيق. وفي نفس الوقت نكلف أولئك الفقهاء ونضع في عقولهم وعلى ألسنتهم معالجات مفتعلة لقضايا ما عرفوها، ولم يفكروا أو يجتهدوا فيها، فهي مسائل وعلاقات لم تكن في زمانهم. وكيف يقدمون حلولا لمشاكل لم تخطر ببالهم؟ والقول سوف ينعكس على الاسلام وعالميته انعكاسا سلبيا، فلا ينفي عنه عالميته فحسب بل يظهره بأنه دين لا يصلح إلا لمجتمعات قروية ورعوية بسيطة، أو لمجتمعات بادية».

وسيجد القارئ في هذا الكتاب مادة غنية حول الخصوصية والعالمية وغيرها، مشبعة بمرجعية قرآنية، بموازاة توظيف علمي للعناصر الحية من التراث، واستدعاء قيمه الايجابية، واعادة انتاج طائفة من مفهوماته ورؤاه.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه انيب

عبدالجبار الرفاعي

الفصل الاول

التعددية.. أصول ومراجعات

بين الاستتباع والإبداع

إذا كانت الندوة[1] تنعقد بعيدا عن «الوطن العربي» الذي هو موضوع البحث وميدانه وغايته ومقصده، فإن من حسن الطالع انها تنعقد في عاصمة عالمية لدولة شهدت من التعدد في العروق والأديان والمذاهب والألسن والألوان ما لم يشهده قطر واحد في أي ناحية من نواحي الأرض الآن.

أما في الماضي فقد شهدت الدنيا لا أقول مثل هذا التنوع والتعدد، بل أفضل منه بكثير، كان ذلك في إطار «عالمية الإسلام الأولى» التي استوعبت حوض الحضارات القديمة في العالم الوسيط، وضمت شعوبها على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وعروقهم وأديانهم حين أخرج الله العربي للناس كافة حاملا القرآن المجيد يخرج به من يشاء من جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، فأدى العربي هذه المهمة التاريخية دون استعلاء ذاتي، ومن غير أنانية فردية أو قبلية أو قومية، لأن القرآن كان قد أخرج العربي من مطلقه الفردي ليبني «الجماعة المؤلفة»[2]

(١) قدم هذا البحث في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي، واشنطن ٢٦ ـ ٣٠ نوفمبر ١٩٩٣.

(٢) راجع العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد ص ١٩٣، ط أولى، بيروت.

لتكون نواة «الأمة القطب»[1] المتصفة بالخيرية القائمة على الوسطية، الآمرة بالمعروف، والناهية عن المنكر في إطار إيمان بالله يحدد ما هو معروف وما هو منكر ويضع الفواصل بينهما، فلم يطغ العربي ولم يستبد، ولم يفرض على الشعوب ولا على الأفراد التخلي عن تراثها والاندماج به أو الإلحاق القسري باتجاه ذلك الاندماج ولو بعد حين.

إن قضايا الوطن العربي والعالم الإسلامي بصفة عامة بدأت تتصدر اهتمامات المراكز البحثية ليست توثيقا[2] في هذه البلاد خاصة منذ أوائل السبعينات فقد فقدت مئات الندوات المتخصصة والعامة، وقدمت آلاف البحوث والدراسات حول مختلف الشؤون العربية والإسلامية، وكل ذلك قد تم في إطار مركزية وضعية غريبة مهيمنة عالميا، تختزن ذاكرتها التاريخية أسوأ الصور عن العرب والمسلمين وتنظر إليهم على أنهم الخطر الداهم الذي يمكن أن يحبط سائر الجهود الحضارية للمركزية الغربية التي تحاول أن تعيد تنظيم العالم من جديد وتفصله على مقاس قبضتها الحديدية فتذيب سائر خصوصيات الأمم والشعوب بحيث تعطيها فرصة ونعمة الاندماج بحضارة وثقافة المركز ذي القابلية المدهشة على الاستتباع خاصة بعد الثورة التكنولوجية وثورة المعلومات.

فلو أردنا مراجعة إنتاج تلك الندوات وتصحيح ما أطلق فيها من آراء حول

---

(١) الأمة القطب بحث أعدته د. منى محمد عبدالمنعم أبو الفضل، ط محدودة التداول (لطلبة العلوم السياسية) في جامعة القاهرة، عام ١٩٨٠.

(٢) وذلك جهد إضافي قدمته المراكز البحثية الغربية يمثل تجديدا وتراكما للتراث الاستشراقي علما بأن المراكز البحثية الكاملة المتخصصة في الدراسات الإسلامية في أمريكا ـ وحدها ـ جاوزت ١٦٥مركزا إضافة للمراكز والأقسام التي تدرس الإسلام والعرب والشرق ضمن برامجها الأخرى، وهي آلاف.

العرب والمسلمين لا يستند جلها إلى مصدر معتبر، أو مرجع ذاتي يعكس الحقيقة كما هي ويوضح أبعادها، لاحتجنا إلى مئات البحوث والدراسات إن لم نقل آلافها، فإن فلسفة النموذج الغربي القائم مبنية على إغراق العالم بآلاف أو ملايين الجزئيات والتفصيلات والتحليلات في كل مسألة بحيث تفرض على الجميع العجز عن البحث خارج إنتاجها الفكري والمعرفي والاستسلام لما تقدمه، فيضطر الباحثون إلى قبول النتائج المعطاة لهم منهم صاغرين، وربما اتهموا بالتحيز واللاموضوعية والسطحية وغير ذلك من أوصاف كفيلة بإلقاء إنتاجهم في زوايا النسيان ومحاصرته وصرف العقول والأنظار عنه.

ومن هنا شاعت في البيئات الغربية العلمية والسياسية مقولات منها: أن العرب بطبيعة ارتباطهم بالإسلام لا يمكن أن يتقبلوا الحرية ولا الليبرالية ولا الديمقراطية ولا التعددية وبالتالي فليس غريبا أن تنتهي كل محاولات النهضة والتقدم والحداثة لديهم إلى الفشل التام والتراجع الكامل، فإذا كان العرب يريدون النهضة حقا ويحرصون على التقدم صدقا، ويرغبون بالحداثة فعلا فعليهم أن يسلكوا ذات السبيل الذي سلكه الغرب فيتبنوا قيم التنوير، فالنهضة، والثورة العقلية، فالثورة الصناعية، فالثورة العلمية والتكنولوجية، فالثورة الفيزيائية المعاصرة حيث يظن أن ذلك يفضي إلى الحداثة، فما بعد الحداثة، فنهاية التاريخ، وإذا كان هذا الطريق شاقا عليهم ومخيفا لهم أو غير مضمون النتائج فلم لا يرضون كغيرهم من شعوب الأرض بحالة «التبعية» استجابة لطبيعة الاستتباع في هذه المركزية، ويرضون بمكان التابع المختار بدلا من التابع الذي يجده مضطرا لقبول تلك التبعية ولم لا يتركوننا بهدوء نصنع لهم عقولهم، ونشكل أفكارهم مثل ما نفعل في طعامهم وشرابهم ولباسهم وتنظيم مدنهم ومؤسساتهم؟

ومن المؤسف أن هذا الخطاب[1] قد بدأ يعلو من جديد من ظرف اتسم بجملة من الظواهر السلبية منها: أن العربي وجد نفسه للمرة الأولى في تاريخه يتخلى ـ أو يعجز عن تبني منهجية استيعاب الغير فكرا أو ثقافة أو حضارة في إطاره العربي الإسلامي، وتجاوزه بعد عرضه على المنهج القرآني، وثبت له عجزه عن ذلك، وأصبح صاحب نسق مغلق في إطار جغرافي بشري محدد لم يستطع أن يتجاوز ما بلغته عالميته الأولى، بل تراجع عن ذلك تراجعا محزنا، وتناسى أن استيعاب الغير من أهم القدرات الحضارية وأين العربي الآن منها؟!

ومنها أن العربي تقبل فكرة الارتداد إلى أطره الإقليمية، وأخذ يعزز ذلك بإعادة استنبات الجذور الحضارية البائدة السابقة للإسلام: فالمصري يتحدث عن الفرعونية ليبرر إقليميته، والعراقي يتكلم عن جذوره البابلية وبرج بابل وحمورابي وملحمة كلكامش، وربما يتحدث الشامي عن الفينيقية، وهكذا أصبحت البلاد العربية أقطارا لكل منها حدوده ودستوره وشخصيته الخاصة به، وهي حالة تذكر بمرحلة شبيهة سبقت الإسلام، وهي الفترة التي نشطت فيها «البداوة»[2] التي كانت تمثل القمة في ظاهرة التجزئة والمنازعات الداخلية على الماء والكلأ، والاعتصام بالعصبية القبلية وحدها، ولكن البداوة القديمة كانت تتعارف على شيء من الموروث الإبراهيمي كالإيلاف والأحلاف والأشهر الحرم ومهرجانات أو أسواق اللقاء، وتقديس مكة والحرم والحج إليها، واتخاذها حرما آمنا يلتقي الجميع فيه في مواسم معلومة من أمن تام شامل يسمح

---

(١) الخطاب العربي المعاصر، رسالة ماجستير، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن: مقدمتنا للكتاب ص ٧.

(٢) التكوين التاريخي للامة العربية، د. عبدالعزيز الدوري، ص ٢٧٨ ط مركز دراسات الوحدة العربية.

بالكثير من المراجعات. أما بداوة العصر المتمثلة بهذه الإقليمية اللعينة فلم تستطع أن ترتقي إلى ذلك المستوى الذي تجاوزه العرب وسموه «جاهلية» بعد أن خالطت بشاشة الإيمان قلوبهم، وظهر الإسلام فيهم.

لقد نزل القرآن المجيد بلسان عربي مبين، ولم يكن ذلك عبثا ولا مصادفة بل كان تجسيدا لحكمة لم يحط بأبعادها إلا اللطيف الخبير: فاللغة العربية متميزة تحمل من قدرات الاستيعاب الفكري والمعرفي ما لا تستطيع لغة أخرى أن تستوعبه ولا لغات مجتمعات، والعربي ـ قبل الرسالة الخاتمة ـ قد اختار اللغة مجالا لتجسيد ذاته والتعبير عن تفوقه، وتميزه الحضاري، وتعاليه اللغوي واللساني، وإذا كان الروماني قد جسد ذاته بقلاع وأعمدة شامخة وتماثيل، والفراعنة قد تركوا اهرامات ومسلات، والبابليون قد تركوا أبراجا، والفرس قد تركوا أواوين، ونحو ذلك سائر الحضارات القديمة، فإن العربي قد اختار اللغة والحرف ميدانا للتعبير عن ذاته وإنجازه، فترك معلقات وشعرا ونثرا تعكس بشكل مباشر وجمالي عالي المستوى صفات العربي الإجتماعية والسلوكية وعلاقته بالحياة، وقضاياها وموضوعاتها، فشيد العربي باللغة من خلالها أبراجه وقلاعه وأعمدته وأواوينه وسدوده على رمال صحرائه المتحركة[1] حضارة يستطيع أن يحملها معه، ويحملها كل ما يعتمل في ذاته وما يتبناه، فكانت الخطوة الأولى في بناء الأمة القطب وتجاوز حالات التمزق الاصطفائي للشعوب والأقوام، والتفاضل فيما بينها على ذلك الأساس، أن ينزل القرآن بهذه اللغة ويجعل من نسبيتها وعاء للتعبير عن مطلقه المعجز، ويتحدى الإنسان كل الإنسان بها، وفي المقدمة يقف الإنسان العربي عاجزا مبهورا مقهورا أمام القرآن الذي

---

(١) العالمية، مصدر سابق ص١٦٣.

تجاوز كل مستويات التميز اللغوي لدى العربي ليسيطر على لبه، ويخلب ضميره، ويضعه على طريق التحول والتغير بنص مولف من مادة لغته، لكنه يجد نفسه عاجزا عن وضعه تحت أي صنف من أصناف تعبيره، فما هو بشعر وما هو بسجع وما هو بنثر، إنه قرآن عند من آمنوا به و (سحر يؤثر) عند من ترددوا في ذلك، كما أن الموضوعات التي عبر القرآن المجيد عنها تجاوزت فكر العربي وموضوعات اهتمامه وإن لم تتجاوز قدراته واستعداداته، وهنا تبلغ الدهشة العالمية مداها أمام ظاهرة فريدة تتمثل «ببناء أمة بنصوص الكتاب»[1]، ولم يقف الإسلاميون المحدثون ولا العروبيون القوميون الوقفة المناسبة أمام هذه الظاهرة الفريدة، ولم يعطوها ما تستحق من اهتمام، فالقوميون فهموها في إطار التعالي القومي اللساني واللغوي، والماركسيون منهم حولوها إلى مستوى العيب والنقيصة في إطار اقتباساتهم لأدوات ووسائل التحليل الماركسية، وربما اعتبر بعض القوميين أنفسهم متفضلين بإدراج اللغة ضمن المقومات القومية للأمة العربية المعارضة، ولم تسلم العربية من اتهامات بعضهم لها بالقدرة على استيعاب الوجدانيات والعجز عن التعبير عن العلميات والتقنيات.

أما الإسلاميون فنظرة عامتهم إلى اللغة العربية كانت مثل نظرتهم إلى سائر اللغات البشرية الأخرى وسيلة تعبير وإفصاح ذات دلالة قاموسية لغوية، ولذلك شاع التفسير القاموسي والبلاغي في الماضي، وسيطر على جل مدارس التفسير ومذاهب الفقه، وشاع الإحساس بإمكان الاستغناء عن العربية بالترجمة في الحاضر وتسويتها بسائر اللغات في هذا الجانب، وبذلك فقد العربي قدرته على الامتداد العالمي الكوني وإحساسه بدوره الرسالي الممتد، وفقد الإسلامي

---

(١) خصائص التصور الإسلامي، سيد قطب، ط الاتحاد العالمي للمنظمات الطلابية الإسلامية.

الإحساس بعالمية الرسالة التي وصلت إليه واستحالة احتواء خصائصها في إطار إقليمي أو قومي أو شعوبي أو جغرافي، وارتباطها الموضوعي والدقيق بالعروبة القرآنية التي لا تغني فيها عمليات الترجمة ـ وحدها ـ مهما أتقنت.

ومع التراث الهائل الذي تركه الأجداد في الدراسات البلاغية والإعجازية، والإنتاج المعاصر الذي حاول الباحثون فيه دراسة عبقرية اللسان العربي التي عكست على عبقرية الإنسان العربي، وربطت بها لتكشف عن جوانب الإبداع والتفرد اللساني لديه، وكتابات آخرين عن فضل القرآن العظيم على اللغة العربية وحفظه لها، إلا أن النقاط الهامة والمركزية في هذا المجال ظلت في إطار الأبعاد الغائبة عن هذه الدراسات كغياب الدراسات التحليلية والمقارنات الحضارية بين شبكة المفاهيم والأفكار والتصورات والمصطلحات التي اشتمل القرآن عليها، وأبان عنها وفقا لمستوى السقف المعرفي الذي كان سائدا، وبين البيان العربي الذي اشتمل عليه ديوان العرب من شعر ونثر كانت الشخصية العربية تعرب به عن نفسها في الفترة القريبة من عصر التنزيل وفي بدايته، وتوضح فيه قيمها ومثلها، وتظهر به فكرها الخاص المباشر المنبثق من ذاتها. إن غياب هذا النوع من الدراسات الضرورية قد حال بيننا وبين اكتشاف الأبعاد الهائلة للثورة المفاهيمية والفكرية التي أحدثها القرآن المجيد في الوعي العربي بحيث أحدث فيه ذلك التحول الداخلي وأعيد تكوينه وإخراجه من مطلقه الذاتي والقبلي [١] لتهيئته لامتداد رسالي عالمي كوني لا يتوقف حتى يرث الأرض عباد الله الصالحو ن ويغمر الهدى والحق الأرض كلها.

لقد كان من بين المفاهيم التي وضعها القرآن في وعي العربي أن هذا

---

(١) العالمية، مصدر سابق.

«الوجود» لا ينتهي عند حدود صحرائه أو شبه جزيرته أو حتى مواطن رحلاته الشتوية والصيفية، بل هناك وجود فسيح هائل لا يحيط به عقل الإنسان وعلمه ومعرفته، لكن قصارى طاقة الإنسان أن يهتدي بهداية الله لاكتشاف الناظم المنهجي الواحد الذي ينتظم بها الوجود كله، ويجعل الكثرة مظاهر لوحدة كون تربطه سنن حاكمة وضعها العليم الخبير الأحد الصمد، الذي تخضع له الأشياء وتعنو له الجباه، وتسجد له الظواهر الكونية التي استمدت منه معانيها وصفاتها وقوانينها: فليس الإنسان (سواء ادعى الإطلاق الذاتي الفردي أو تجاوزه) هو الذي يعطي عناصر الوجود معانيها وحركتها وفاعليتها فيحصرها مرة في ذاته ومرة في شعبه أو قبيلته، ومرة في دائرته الجغرافية أو القومية (سبحانك ربنا ما خلقت هذا باطلا) وما خلقت السموات والأرض لاعبا أو لاهيا، وما خلقت الإنسان عبثا؛ بل إنه الحق المبين يمضي القرآن في بيان ظواهره، وتعداد انعكاساته فيما يبصر الإنسان وما لا يبصر فيجعل هذا الإنسان العربي المحدود ذا امتداد لا متناه منطلقا من وعائه القبلي ليدمج البشرية في وحدة ممتدة امتداد الأرض تتجاوز محيط مكة، وتخوم يثرب وحدود الجزيرة، كل ذلك تم بعد أن فرغ ذلك الإنسان العربي من محتويات ذاته، ومكوناته المنعكسة عليه من بيئته الطبيعية وتركيبه الإجتماعي[1] فينعكس عليه الإعجاز القرآني ليجعل منه الإنسان العالمي الذي لا يمكن لأي منهج أو وعاء فكري أو كتاب غير القرآن أن يصوغه.

إن صياغة الإنسان العربي ـ بحد ذاتها ـ بالشكل الذي صاغه القرآن عليه تمثل وجها من وجوه إعجازه، إن حملة الرسالة الأولين صنعوا على عين الله

---

(١) المصدر نفسه.

وبكتابه ولو أخضعنا أي فرد أو شريحة منهم لأي بحث علمي من بحوث العلوم الإنسانية المعاصرة مقارنين بين ما كانوا عليه قبل القرآن وما آلوا إليه به لوجدنا مصداق ذلك واضحا ظاهرا يشهد للقرآن بالإعجاز وللرسول الأمين بالصدق، إنه الإنسان الذي صنع بين منهج «القراءتين»: قراءة الوحي النازل، والكون المخلوق[1].

وكما وضع القرآن أمام الإنسان مفهوم «الوجود» وضع في عقله وبين يديه جملة من المفاهيم الأخرى مثل العمران والخلافة والشهود الحضاري والأمانة والصلاح والفساد، ثم أوضح له أن هذه المهام وفي مقدمتها الخلافة في الكون وإعماره لا يمكن أن يقوم بها فرد ولا يمكن أن تنهض بها قبيلة، بل لا يمكن أن يقوم بها شعب من شعوب الأرض وحده لأنها تتطلب حشد الطاقات الإنسانية كلها على مستوى الجنس البشري، وليتحقق ذلك لابد من وجود «أمة قطب» تحمل من خصائص الريادة والقيادة ما يمكنها من حشد طاقات أبناء آدم كلهم لإعمار كون استخلفوا فيه باعتبارهم نوعا بشريا متكاملا خلق من نفس واحدة، وأوجده الله تعالى في هذه الأرض ليتخذها مسكنا، وليقوم بمهمة العمران على سبيل الابتلاء مستفيدا من سنة التسخير مؤديا أمانته على الوجه الذي رسمه المنهج الإلهي.

وبذلك أرسى في ضمير العربي ووجدانه وعقله مفهوم «وحدة النوع البشري»، مع الوحدة الكونية بعد أن استقر في عقله وقلبه ووجدانه مفهوم

---

(١) تراجع «الجمع بين القراءتين» طبعة محدودة وشريط مسموع، ص ١ وفكرة «الجمع بين القراءتين» وردت عند الحارث المحاسبي مجملة في كتابه «العقل وفهم القرآن» كما وردت إشارات لها عند الفخر الرازي والشيخ ابن عربي وقام أخونا محمد أبو القاسم حاج أحمد بتوضيحها ووضعها في إطار نظريته في كتبه الثلاثة.

«وحدانية الله تعالى» ووحدة القرآن العظيم الكلية المنهجية.

فالكون الموحد تحكمه سنن وقوانين كونية إلهية لا تبديل لها، والإنسان الموحد كذلك تحكمه سنن فطرية باعتباره جزءا من الكون لا تبديل لها كذلك، لكنه في جانب الفعل والإرادة الإنسانية والسلوك والتصرف العمراني هو في حاجة إلى الشرعة والمنهاج لتكوين الأمة القطب.

وهذا المنهاج استطاع أن يزود العربي المسلم «بمنهج فكري كلي تحليلي» محوره الأساس وغايته الكبرى وقيمته العليا ـ الله الواحد والنبوة الخاتمة الموحدة الحاملة لتراث النبوات، والكتاب الواحد، والفلسفة الواحدة [١]. فالوحدانية في الألوهية لا تسمح بأي شرك في هذا المنهج الفكري ولا تسمح بالتفرق بين الأنبياء والرسل والنظر إلى كل منهم منفصلا عن الآخرين «فهم أبناء علات» كما في الحديث[٢] والكتب السماوية واحدة لا تفريق بينها، وقضايا الكتب السماوية المشتركة تم تجديدها وتجريدها مما أصابها ووضعها في إطار الصدق من جديد باسترجاع قرآني لا يقبل من احد أن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض آخر، ولا تعرف هذه الأمة فلسفة متعددة بتنوع الفلاسفة وتعددهم، لأن فلسفتها منبثقة من عقيدة واحدة، وتصور كلي واحد للكون والإنسان والحياة، فالمنتمون إلى «الأمة القطب» يتبنون نهجا توحيديا قائما على وحدة الله والنبوة والكون والإنسان ووحدة المثل الأعلى كذلك.

وهذا التوحيد ينعكس ـ ولا شك ـ على الأفكار والمعارف وسائر وجوه العلاقات والمواقف والسلوكيات والقضايا التي تواجه الأمة القطب والمنتمين

---

(١) إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي ص ٧١ خالد الحسن، ط أولى، تونس.

(٢) الحديث في موسوعة الأطراف بلفظ: «نحن معاشر الأنبياء أخوة لعلات»، وقال: هكذا ورد في زاد المسير لابن الجوزي: (٣٧٣/٢).

إليها فكيف ننظر من هذا المنطلق إلى موضوع هذه الندوة «التعددية»؟.

قبل الولوج إلى ذلك لا مناص من القول بأن «التعددية» ترجمة لمفهوم غربي يمثل جزءا من أجزاء منظومة مفاهيمية متكاملة نشأت وترعرعت داخل النسق الفكري الغربي الليبرالي، ومن هذه المنظومة: المجتمع المدني، الديمقراطية، تداول السلطة، المشاركة السياسية، توازن القوى، انتشار السلطة، صيانة الحقوق، حقوق الأقليات، حقوق الإنسان... وما يتصل بهذه القضايا والمفاهيم من مفاهيم فرعية، وهذه المفاهيم كلها انبثقت عن «المنهاج المادي» كقاعدة فكرية، ونشات تدريجيا في إطار الخصوصية الأوروبية التي بدأ خطابها العلماني يتبلور ويخطط له ليأخذ الشكل الكوني منذ منتصف القرن السادس عشر أو مع «بداية عصر النهضة» في إطار بناء استراتيجية أوروبية للسيطرة على الطبيعة تمهيدا للسيطرة على البشر.[1]

ومحور هذا المنهج المادي وثن يصنعه الإنسان يعبر من خلاله عن نمط العلاقة المضطربة بينه وبين إلهه الذي يحاول الهيمنة عليه واحتواءه مرة من خلال أفكار الحلول والاتحاد، ومرة يحاول تجسيده في تمثال أو لوحة أو نغم موسيقي، لأن وهمه يصور له - دائما - أنه إن لم يستلب الإله فيستلبه الإله نفسه، فالعلاقة بينهما صراعية استلابية لا سلام فيها.

وأما «النبوة» فبديلها الفلسفة، والفيلسوف هو المتربع على قمة هذا المنهج، وليس النبي، هو منهج بحكم تعامله مع المادة للسيطرة على الطبيعة يفرض التفاعل مع الأجزاء لتكوين الصورة الكلية عن الكون والإنسان والحياة، والتعامل مع الأجزاء يفرز ويفرض «العقلية النسبية» في التعامل مع الأشياء.

---

(١) مقدمات الاستتباع الغربي، غريغوار مرشو، ص ٤٨ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

وقد ورث حملة هذا المنهج المادي فكرة «التعددية» في الفلسفة والفلاسفة من الإغريق، وربما كان لذلك علاقة بفكرة «تعدد الآلهة» ولأنهم اتخذوا الفيلسوف بديلا عن النبي، وأجازوا لأنفسهم قبول ما يرغبون من أفكاره، ورفض ما لا يرغبون، فقد ولدت لديهم فكرة «النسبية في الأفكار»، وتكرست لديهم فكرة القبول الجزئي والرفض الجزئي لهذه الأفكار، وفصل الأفكار عن أصحابها بأن تقبل الفكرة ويرفض صاحبها كليا أو جزئيا، فنشأت فكرة الاستبعاد التام لمفهوم «النبوة» من العقل الإنساني والوجدان البشري لديهم، وانتفت فكرةالتقديس للأفكار بقدسية مصادرها أو أصحابها وانتفى مبدأ انقياد إنسان لعقيدة أو فكرة كلية عن الكون والإنسان والحياة. وانتفت فكرة النص المطلق وتكامل نمو العلمانية كنموذج معرفي وصار للفرد في إطار هذا المنهج حق توليد المبادي والعقائد والأفكار والتشريعات وتعديلها وتغييرها وإلغائها، وكذلك في اعتبار القيم أو إلغائها أو تغييرها أو تعديلها دون حاجة إلى الرجوع إلى أي مصدر من خارج الإنسان، وأما الطبيعة فله أن يتعامل معها كما يريد ويخضعها كما يشاء دون انتظار إذن أو توجيه من أحد خارج حاجاته وإمكاناته.

فالفرد (الإنسان الواحد) - في رؤية هذا المنهج - كائن مادي قائم في الشعب والمجتمع، أو ذائب فيهما اعتمده النظام الغربي الليبرالي محور التفكير، وموضع المصلحة في التشريع، ومالك الحرية والسلطة في المجتمع، ولما جاءت الاشتراكية لتصحيح الأوضاع لم يفعل أكثر من أنها اعتبرت الطبقة بديلا للفرد في ذلك كله فلا يتغير الأمر في ذلك كثيرا، وبرزت مشكلة تعدد الفلسفات والأفكار والإرادات وكيف يتم الاختيار من بينها في إطار الشعب أو المجتمع أو الجماعة السياسية التي لابد أن يحكمها نظام ودستور واحد وقانون واحد ينبثق من فلسفة مجتمعية وتشريعية واحدة، وهكذا وقع التناقض بين الحرية المطلقة في إنشاء الأفكار والفلسفات والآراء الذي ينجم عنه تعدد هائل فيها وبين حاجة

المجتمع إلى نظم موحدة، فكان لابد من الوصول إلى فكرة التبني والاختيار من بين ما هو مطروح من أفكار وفلسفات فكانت فكرة «التسامح». ولما لم تكن كافية في استيعاب تعدد الإرادات والحيلولة دون الاختلاف والتنازع حولها اعتبرت «الديمقراطية» هي الوسيلة المناسبة للحفاظ على التوازن «دون الوقوع في العنف» بين القوى التي يتشكل المجتمع كله منها، ومن خلال الديمقراطية جرى التوصل إلى أن حرية الاختيار والتبني تتم من قبل الأكثرية العددية وعلى الأقلية الالتزام بما تتوصل إليه الأكثرية ليتحقق النظام العام في المجتمع.[١]

والديمقراطية مهما قيل في تفسيرها واختلف الناس حولها فإنها في نهاية الأمر قيمة جماعية، وتطور له مسالكه وممارسة لها خبراتها ومؤسساتها، وتعدد الإرادات يعتبر الجوهر الحقيقي للممارسة الديمقراطية، وكذلك توزيع السلطة بحيث تكون القوى.والمؤسسات المعبرة عن مراكز القوة في المجتمع متعددة وموزعة توزيعا نظاميا أو غير نظامي، بحيث يصبح انتشار السلطة وتوزيعها تعبيرا واقعيا اجتماعيا واقتصاديا عن مبدأ «تعدد الإرادات».

ويقوم «التوازن» المحقق للانسجام بين القوى المعبرة عن مبدأ تعدد الإرادات بحيث يؤدي هذا الإنسجام إلى مشاركة متوازنة وتمثيل متوازن بين القوى الإجتماعية والقوى الإقتصادية، وهنا تبدو الديمقراطية حقيقة كمية «فمبدأ الأغلبية» يحقق التوازن باعتبار الكم والرقم لا باعتبار النوع أو شيء آخر.

وكل من المبادئ المذكورة «تعدد الإرادات» وتوزيع القوى أو «انتشار السلطة» و «التوازن بين القوى» يكمن خلفها مبدأ «المشاركة السياسية» أي شعور المواطن الفرد أنه مشارك في صنع القرار السياسي وله دور فيه فلا يقع بينه و بين

---

(١) القيم السياسية، مذكرات معدة لطلبة العلوم السياسية بجامعة القاهرة، مطبوعة بالآلة الناسخة أعدها د.حامد ربيع ـ رحمه الله ـ ص٩٥.

الدولة خصام، فهذه المشاركة سوف تؤدي حين تنضبط قنواتها وأساليبها إلى مبدأ استيعاب القوى الجديدة دون اللجوء إلى العنف، وبالتالي يتم تداول السلطة بين القوى الإجتماعية والإقتصادية في المجتمع دون حاجة إلى العنف أو إلى فرض النفس بالقوة بطريق الثورة أو الانقلاب أو سواهما، ودون حاجة للخروج على الشرعية أو تغيير نظام المجتمع.

ثم يأتي مفهوم الرقابة على السلطة السياسية، وهو شرط لا تتحقق الديمقراطية في مجتمع بدونه، ولعل هذا يوضح أن «الديمقراطية» بكل أبعادها ـ هي محاولة لضبط الصراع بين القوى المكونة للمجتمع، مع المحافظة على مقومات ذلك الصراع؛ لأن الصراع ـ في نظر الغربي ـ هو الأصل في العلاقات البشرية، وليس الأصل أخوة المنشأ والأصل والمعاد والمهمة العمرانية المشتركة التي لابد من تعاون النوع البشري كله على إنجازها ليصبح الكون ـ كله ـ بيتا آمنا عامرا للإنسان المستخلف الذي خلق الله له ما في السموات والأرض وسخر له سائر الموجودات وكرمه وفضله تفضيلا ليقود الكون العامر في حركة عبادة للخالق البارئ المصور، وسيمفونية تسبيح عامة متناسقة كما هو الحال في الرؤية الإسلامية.

تلك هي أهم المعالم والمؤشرات الأساسية المتعلقة بمفهوم «التعددية» كما يفهمها الغرب ويمارسها ويدعو لها ويروج. وهذه المؤشرات تنبه إلى أن هذا المفهوم «التعددية» كغيره من المفاهيم الغربية التي فرضت نفسها على العقل العربي المسلم وبدأت تضغط عليه لقبولها وتبنيها، والعمل على تقليده في أشكالها، دون ملاحظة لأية شروط أو مواصفات أو ظروف أو خصوصيات شأنها في ذلك شأن «الحداثة» و«النهضة» و «التنمية» و «الديمقراطية» وغيرها. ولا نظن أن مصيرها سيكون أفضل من مصير تلك المفاهيم، ولا نظن أن استفادة أمتنا بها ستغدو مزيدا من التمزق والتفكك كما حدث بالنسبة لغيرها من مفاهيم التنمية والنهضة والحداثة وسواها.

«فالتقليد» حالة نفسية وعقلية تصيب الأفراد وتصيب الامم فتجعل المصاب في حالة كسل عقلي، واسترخاء ذهني وبلادة نفسية، فهو في حالة تلق مستسلم على الدوام ينتظر من يثير له الأسئلة والإشكاليات ليوجد عنده قدرا من التوتر البارد قد يدفعه إلى البحث المحدود القاصر، فإما أن يرجع إلى التراث، أو إلى الآخر، وفي كلتا الحالتين لا يتجاوز في بحثه حالة المقاربة مع التراث أو الآخر أو المقارنة أو القياس أو الاستعارة أو اكتشاف التناقض، ولا يكاد معرفيا يجاوز ذلك، فإذا بلغ العقل المقلد القدرة على التلفيق أو شيء من النقد، فذلك يعني أنه قد بدأ طريق الألف ميل، وهو لم يبلغ هذه المرحلة بعد تجاه التراث الإسلامي.

إن «التقليد» لا يعني ـ معرفيا ـ مجرد «قبول قول الغير بلا حجة» كما عرفه علماء أصول الفقه ـ ولا يعني مجرد «محاكاة الغير ومتابعته» كما هو في العرف السائد، لكنه تلك الحالة العقلية السكونية التي وصفنا، ومن المؤسف أن الكاتبين العرب قد تعاملوا مع هذا المفهوم أو هذه «الإشكالية» من هذا المنطلق التقليدي فسارع من سارع إلى استيراد الإشكالية واستيراد الحل كما هي في وعائها الغربي وأخذ يروج لهما معا، ويساجل الآخرين ويزايد عليهم بهما، وبعض الإسلاميين منهم سارعوا تحت ضغط أطروحات الآخرين إلى إضفاء اللباس الشرعي من منطلق المقاربة أو توهم المماثلة وإجراء القياس مع إلغاء الفوارق الظاهرة أو عدم التنبه لها، ولكي لا تكتشف عقلية التقليد الكامنة وراء ذلك حشرت مجموعة من الآيات والأحاديث والأصول والفروع الفقهية الكامنة وراء ذلك وقطعت من سياقاتها لتصبح دليلا على صحة «التعددية» بمفهومها السائد والإفتاء بمشروعيتها والموافقة على الأخذ بها، وقد تكون كذلك أو لا تكون لكن الذي يستطيع أن يقرر ذلك عقل تجاوز مرحلة التقليد إلى الاجتهاد والإبداع، عقل قادر على إدراك علاقة المفاهيم بالأنساق الحضارية، وجهات قد تجاوزت قضايا السجال والمزايدات السياسية، والموازنات الحزبية والطائفية، وارتقت إلى

مستوى الوعي بأزمة الأمة وحقيقة مشكلاتها وامتلكت قدرة ما على تقديم الإجابات المناسبة عليها.

وحين نحاول الاقتراب من هذه القضية معرفيا نجد أن هناك جملة من الأبعاد لابد من ملاحظتها، ومنها على سبيل الإجمال:

١ ـ إن «التعددية» من المدخل المعرفي قضية يمكن التعامل معها بعد التسليم بعدم أولوية أي إنسان أو جماعة بشرية في ادعاء امتلاك الحقيقة الكاملة، حتى لو اعتقد أو اعتقدت في قرارة نفسها امتلاكها فعلا، ذلك لأن الحقيقة ـ كما هي في ذاتها ـ والعلم الشامل لا يحيط به إلا من أحاط بكل شيء علما وهو الله تعالى، أما البشر فهم المخاطبون بقول العالم الخبير: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾[1] ويقين الإنسان بامتلاك حقيقة ما، لا يعطيه الحق بإعلان ذلك ورفض الحوار حوله، ولا بمحاولة فرض ذلك على الآخرين، ولذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمخاطبة مخالفيه من مشركين وغيرهم بقوله: ﴿قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾[2] فمع يقين رسول الله بأنه على الحق في اعتقاده أن الرزاق هو الله، ومع أمر الله ـ تعالى ـ له بالإعلان عن هذا الإيمان، لكنه في دعوته للآخرين أمر باستعمال صيغة الشك والتخيير ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾؛ فإذا كان الأمر في قضية إيمانية بديهية كهذه يكون الحوار من منطلق التسوية بين الفريقين في إدراك الحقيقة أو نقيضها لفتح أبواب الحوار، فما بالنا في المسائل الإجتهادية، والأشكال التنظيمية ونحوها؟

إن الحقيقة سواء اخترنا الذهاب إلى وحدتها وهو الصحيح، أو اخترنا القول

---

(١) سورة الاسراء: الآية ٨٥.

(٢) سورة سبأ: الآية ٢٤.

الضعيف بتعددها فإن إدراك الناس للحقيقة لا خلاف بتعدده ونسبيته، فالبشر يبلغهم العلم وتأتيهم البينات ويختلفون لاختلاف عمليات إدراكهم للحقائق ووجوه إدراكهم لها، لأسباب كثيرة منها الذاتي ومنها الموضوعي، ومنها ما هو خارج عن الذات والموضوع معا مما لا مجال لتفصيله الآن، والتسليم بهذا المبدأ يستلزم الاعتراف بأن لجميع البشر الحق الكامل في الحياة والكرامة الإنسانية والحصول على الحقوق والقيام بالتكاليف، وتوفير ضرورياتهم وحاجياتهم وتحسيناتهم واحترام ذلك كله مع توفير حقهم في كرامة الاختيار، ولو اختلف فريق منهم مع الآخرين في وجوه إدراكه للحقيقة أو مسالكه إليها.

٢ ـ إن الإيمان بتعددية إدراك الحقيقة عند البشر يستلزم أن تكون وسيلة التفاعل الأساسية والتدافع بين البشر إنما هي الحوار القائم على التعارف، ثم الاحترام فالفهم فالإقناع فاتخاذ المواقف أو تغييرها ليتحقق التدافع الحضاري بين الناس، فلا إكراه في الدين، ولا إكراه في المعرفة والعلم.

٣ ـ إن التسليم بتعدد إدراك البشر للحقيقة يحمل على التسليم بتعدد الرؤى وتنوع المصادر والمراجع المعرفية، واختلاف الثقافات والحضارات والنماذج والأنساق المعرفية.

٤ ـ إن من المسلم به بداهة أن ـ هناك ـ تنوعا بشريا في سائر الامور الفطرية في الألسن والألوان والعروق، وذلك يستدعي تنوعا لا مناص منه في الامور الاختيارية كالدين والمذهب والنظم السياسية والاقتصادية والتعليمية ونحوها. ويفترض أن يكون هذا التنوع مقبولا مؤديا إلى التعارف والتآلف والتعاون إذا سادت قيم الحق والعدل ولم يقع طغيان أو استبداد.

٥ ـ إن التركيز على المدخل السياسي في فهم «التعددية» أوجد كثيرا من الغبش والاضطراب، وجعل منها في الوطن العربي خاصة شعار تجزئة وتفكيك جديدين للمنطقة العربية، وإذا كانت البنى التحتية قد دمرت وفككت في إطار

محاولات التقليد في الحداثة وإرغام الامة على التضحية بكثير من قدراتها وإمكاناتها وحرياتها وحقوقها، فقد يؤدي شعار التعددية في الإطار المطروح به حاليا إلى تفكيك ما بقي من الروابط الإجتماعية والإقتصادية في المنطقة تفكيكا يسمح بإعادة تركيبها وفقا لمتطلبات الدور الإسرائيلي المنتظر في إطار النظام العالمي الجديد لجعل المنطقة العربية منطقة «شرق أوسطية» تذوب فيها أو تذاب «الهوية العربية» والإطار الإسلامي لها، لتكون قابلة لإعادة التكوين والصياغة بشكل يستوعب إسرائيل، بل تأخذ إسرائيل فيه موقع القيادة.

ولعل هذا العرض الوجيز لقضية «التعددية» أو شعارها المطروح قد أوضح لنا أن «التعددية» في إطار ما ذكرنا مفهوم حديث مأخوذ من نسق معرفي آخر، وترتبط به شبكة هائلة من المفاهيم الخاصة بذلك النسق المعرفي والإطار الحضاري، فما هو الموقف العربي المقترح؟ هل علينا أن نقارب هذا المفهوم ونسقطه على وعينا ـ كما هو ـ فقط لأن المركزية العالمية الجديدة مقتنعة به، ومطبقة له في إطار شروط وأوضاع مجتمعية مغايرة؟ أم لابد من بديل عربي إسلامي؟ وإذا كان لابد من بديل فما هو؟، وما سبيل الوصول إليه؟!

ولقائل أن يقول: إن نقل مفاهيم وأطر ومؤسسات النسق المعرفي والحضاري الغربي يجعلنا في حالة انسجام مع المركز الحضاري المعاصر، ويريحنا من عناء التجارب، ويجعلنا موضع عطف المركز، وقد يرشحنا لبعض قروضه ومساعداته فيجعل عملية التنفيذ لهذه المفاهيم أيسر وأسهل مع وجود هذه المباركة العالمية.

وهنا نقول: إن ذلك قد يكون صحيحا إلى حد ما، بل قد يكون شرطا من شروط المركز العالمي للموافقة على أي تنسيق أو تعاون مع الأطراف الأخرى خاصة العربية؛ لكن إختيار البدائل الفكرية والمعرفية المنبثقة من تصور الامة ونموذجها المعرفي الإسلامي ورؤيتها الكلية الإسلامية سيجعل الامة أقدر على

فهمها، وأكثر استعدادا لتبنيها، وأشد رغبة في تنفيذها ورؤيتها على صعيد الواقع، كما أن المفاهيم النابعة من تصور الامور ونموذجها المعرفي ورؤيتها الإسلامية لا تكون لها أعراض جانبية تعرقل مسيرتها، أو تقلل من فاعليتها أو تحبط نتائجها، فإذا قارنا بين المصلحتين نجدها ظاهرة في وجوب بناء هذه المفاهيم من خلال تصور الامة وقاعدتها الفكرية ونموذجها المعرفي لتكون هذه المفاهيم موضع تبني الامة ووسيلة تفجير الكامن من طاقاتها وتحريك عناصر فاعليتها.

التنوعية:

من هذا المنطق يمكن أن نقول: إننا نختار «التنوعية» مفهوما عربيا إسلاميا بديلا عن «التعددية»: «فالتنوعية» لها جذورها وأصولها العربية الإسلامية، فهي تعتمد على جذر فلسفي عميق قائم على أن الله ـ تعالى ـ قد خلق الكون متنوعا، وكذلك الإنسان المقابل له: قال تعالى: ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾.[1]

وقال تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[2] وقال جل شأنه: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود. ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما

---

(١) سورة الروم: آية ٣٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٦٤.

يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾[1]. ويؤكد القرآن الكريم على التنوع البشري في القضايا الكسبية فيقول: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته والظالمون مالهم من ولي ولا نصير﴾.[2]

وقال سبحانه: ﴿لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم﴾[3] بل إن الباري ـ جل شانه ـ ينبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى استيعاب هذا التنوع وتجاوزه بما في ذلك ما إذا اختار البعض الإلحاد أو الشرك إذ يقول: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[4].

فهذا كله يدل على الإقرار بالتنوع بمستوياته الفطرية والكسبية واعتباره أمرا واقعا في البناء الكوني بحكم السنن الإلهية في الطبيعة، وفي البناء الاعتقادي والتعبدي بالنسبة للإنسان، وأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مأمور بأن لا يقسر أحدا أو يكرهه على غير ما يختار.

كما أن هناك آيات كثيرة قد أوضحت أن هذا التنوع لا ينفي وحدة الأصل والمصدر فهي حقيقة أخرى من الحقائق الأساسية.

فكيف يتم التعامل مع هذا التنوع؟

يوضح القرآن الكريم أن التنوع في الكون الطبيعي موجه باتجاه التسخير ليلبي متطلباته، فالله ـ تعالى ـ قد بنى الكون على نظام الزوجية ﴿سبحان الذي خلق

---

(١) سورة فاطر: الآية ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) سورة الشورى: الآية ٨

(٣) سورة الحج: الآية ٦٧.

(٤) سورة يونس: الآية ٩٩.

الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون﴾[1] فالزوجية وسائر عناصر الكون في خدمة قاعدة التسخير للإنسان المستخلف.

أما التنوع الإنساني فهو موجه نحو (التعارف) ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾[2] والتعارف يقابل التناكر، قال تعالى: ﴿فعرفهم وهم له منكرون﴾[3] و«التعارف» يؤدي إلى «التآلف» كما يؤدي التناكر إلى التخالف والاختلاف، وفي الحديث: «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»[4]. «فالتنوع» يؤدي إلى «التعارف» و «التعارف» يؤدي إلى «التآلف» و «التآلف» يؤدي إلى «التآخي» و «التآخي» يؤدي إلى «التعاون» على الفعل الحضاري الموصوف بالبر والتقوى وفي مقدمة ذلك البر العمل على إيجاد «الأمة القطب».

وأما «قيمة الديمقراطية» فتعوض عنها متجنبة سائر أعراضها الجانبية «الشورى» فهي مفهوم إسلامي اصيل قادر على أداء وظائف الديمقراطية كلها، وحماية الامة من أعراضها الجانبية، وإذا كان لابد للامة العربية من سلوك الطريق الشاق الطويل صوب «الشورى أو الديمقراطية»، فإن تحمل المشاق لتحقيق هدف إسلامي يجعل من أمتنا رائدة فيه، تبرهن فيه على أصالتها وطاقاتها الحضارية أولى من تبني تجارب وقيم معلبة لأمم أخرى؛ وسلوك سبيل التطور

---

(١) سورة يس: الآية ٣٦.

(٢) سورة الحجرات: الآية ١٣.

(٣) سورة يوسف: الآية ٧٨.

(٤) الحديث متفق عليه بين البخاري ومسلم، وهو بتمامه وألفاظه في كشف الخفا رقم(٣١٥) (١٢١/١)، وللحديث سبب ورود لطيف يؤكد المعنى المشار إليه.

المخطط للوصول إلى تحقيقها وتحويلها إلى ممارسة، والعمل على بناء مؤسساتها سوف يقدم للعالم كله خدمة كبرى، وعند التدقيق والمقارنة نجد أنها تستطيع أن تحقق من خلال ارتباطها بشبكة المفاهيم الإسلامية «التنوع» «التعارف» «التآلف» «التآخي» «التعاون» عملية الوصول إلى الأصوب من الاجتهادات والأصلح والأحسن في إطار «الاجتهاد» المتصل بالإطار المرجعي والواقع، فمدخل «التنوع» مدخل يعبر عن سنة إلهية وله وظائفه المتعددة، وليس مدخلا وقائيا لاستيعاب القوي دون عنف وتحقيق التوازن بينها.

كما أن ارتباطها (أي التنوعية) وسائر المبادئ والمسالك المساعدة بالعقيدة سيجعل قطاعات واسعة من الأمة تجند طاقاتها لتحقيقها، إن «الفقه السياسي» قد أكد على مجموعة من المستلزمات الديمقراطية، ومنها المستلزمات الدينية، فأكد عدد من المفكرين الغربيين على العلاقات المنطقية والتاريخية بين المفهوم الكاثوليكي للوجود السياسي والظاهرة الديمقراطية[١].

وحين نتساءل بوضوح: هل هناك علاقة سببية أي علاقة تأثير وتأثر بين الدين والديمقراطية؟ وبعبارة أخرى: هل لابد للظاهرة الديمقراطية من مستلزمات دينية لترتفع إلى مستوى أداء وظيفتها الحقيقية؟ ندع «ماكس فيبر» يجيب على هذا من خلال تحليله للعلاقة بين «الأخلاق البروتستانتية» وما يسميه «معنويات النظام الرأسمالي» وتحليله للعلاقة بين النظم الرأسمالية والنظم الديمقراطية فينتهي من كل ذلك إلى القول «بأن البروتستانتية شرط ضروري للمفهوم الديمقراطي والممارسة الديمقراطية»[٢].

ويفسر المفكر «نمور» هذا التلازم الشرطي: بأن النقطة الحقيقية للعلاقة بين

---

(١) القيم السياسية، مصدر سابق.

(٢) المصدر نفسه.

الديمقراطية والوعي الديني هي أن الوعي الديني يخلق الشعور بالتواضع الذي تفترضه الممارسة الديمقراطية والذي هو - في حقيقة الأمر - إحدى ثمار الوجود الديني، ثم يضيف إلى ذلك قوله: «من الناحية التاريخية أكثر صور الديمقراطية تساميا تلك التي تأسست على المفاهيم الدينية»[١].

إن هذه المداخل كانت الدعائم الأساسية التي قام عليها بناء أمتنا على يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين اعتصموا بحبل الله فألف الله بين قلوبهم: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا...﴾[٢].

ولحكمة بالغة تبنى القرآن العظيم مدخل «التأليف» وأكد عليه ولم يستعمل كلمة «وحد» بدل «ألف»، والفرق كبير بين «وحد» و «ألف»: «فألف» تعني جمع من أجزاء مختلفة ورتب ترتيبا بحيث يصبح ما جمعه «مؤلفا»[٣] أما «وحد» فتعني أنه جعل الشيء واحدا، والواحد هو الشيء الذي لا جزء له ألبتة، فالتأليف من شأنه أن يبقى على ذاتية العناصر التي تم التأليف بينها ويحافظ عليها لتتفاعل معا دون نفي لأي منها، والتوحيد ينفي الجزئية ليحقق الاندماج التام في الكل، والقبائل العربية قد تم التأليف بينها فحفظت لها ذاتيتها ووظفت تلك الذاتيات في خدمة الرسالة، وإذا أنعمنا النظر في دراسة العلاقات في تلك المرحلة نجد مصداق ذلك في عهد الرسالة، وبعده مباشرة؛ واختيار هذا المدخل (التأليف) في بناء أمتنا يبقي في الأمة قابلية الاستيعاب والاستقطاب والمرونة التنظيمية، ولذلك كان هم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بناء أمة، كما كانت كلماته وبيانه

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٠٣.

(٣) المفردات، للراغب الأصفهاني ص ٢١.

العالمي الأخير موجها نحو الحفاظ على الأمة وبنائها، والتوكيد على التشبث بالقرآن كوسيلة باقية لبنائها وتجديدها فهو «حبل الله المتين..» وإذ بنى الأمة، واطمأن لقيامها لم يهتم عليه الصلاة والسلام بترك إمام غير القرآن، فقال: «ألا وإن القرآن والسلطان سيفترقان فدوروا مع القرآن حيث دار»، وأكد أن «الأمة لا تجتمع على ضلالة»، وارتباط الامة بالقرآن وبناؤها على العقيدة جعلها تتميز عن سائر الامم بالتواصل الزمني والقدرة على استيعاب التعدد والتنوع الجماعي.

فمن منطلق «التأليف» وبناء قواعد العروة الوثقى على العقيدة والمنهاج والشرعية وجدت «الامة الوسط» «الامة القطب» لتقوم بالشهادة على الناس نواة لعالمية كونية شاملة تؤلف بين البشر كلهم في إطار من الهدى ودين الحق، ومن هنا فإن العواصم الحضارية لهذه الامة لم ترتبط ببعد جغرافي محدد، بل تعددت المراكز الحضارية مع امتداد الامة، وتداولت حمل راية التعبير عن وجودها واستمرارها كظاهرة حياتية متجددة سائر العناصر انتمت إليها، إذا سقط الامويون في دمشق قام العباسيون في بغداد، وأمويون آخرون في الأندلس ثم فاطميون في القاهرة ثم العثمانيون في اسطنبول.

وحين دب الضعف في الدولة العثمانية حاولت الجزيرة العربية أن تحمل الراية من جديد فقامت تعلن عن دعوة قائمة على أصول الإسلام، وتحاول التذكير بخلافة إسلامية يمكن أن تقوم في جزيرة العرب، لكنها لم تستطع تحقيق أهدافها لأسباب وعوامل كثيرة، وجاءت الموجة الغربية لتضع حدا لتلك الحيوية المتجددة في الأمة وتبدأ دورة حركة التحديث وفقا للنموذج الغربي، وبدأت معها دورة التفكك والتفسخ في كيان الامة؛ لأن سائر عوامل التماسك التي كانت تبقي على كيان الامة الوسط قد استبدلت بنقائضها لتقضي على حركة التجدد الذاتي فيها، فإذا كانت قوى التجديد قد تداولت راية «الأمة» في إطارها الجغرافي السياسي ضمن مركزيات تعاقبت على دمشق وبغداد والقاهرة والاندلس

واسطنبول فإن هذه المركزية قد سقطت، وبفشل العرب في حملها مرة أخرى، فتح الطريق واسعا أمام السقوط النهائي، فلم تجد ـ بعد ذلك ـ ثورة الشريف حسين، ولم تتوقف عملية التمزق، وأعلن التخلي عن فكرة «الامة» رسميا بإلغاء الخلافة على يد أتاتورك في مارس ١٩٢٤ وتحولت الأقطار العربية إلى نظم ذات استقلال دستوري لكل منها شخصيته القومية الخاصة، ولكل بلد عربي شخصيته القطرية الخاصة به كذلك، وكذلك فعلت الأقطار الإسلامية غير العربية، وهذا ما لم يحدث من قبل على هذا المستوى.

وكل هذه الأقطار قد تجاوزت الشرعة والمنهاج لتتجه إلى البدائل الوضعية في نظامها الحياتي، وهذا ـ أيضا ـ لم يحدث في مراحل التراجع والتدهور السابقة.

عامل ثالث ظهر في هذه المرحلة هو التفريق الشديد بين ما بدأ يسمى «بالعالم العربي» وما سمي «بالعالم الإسلامي» للقضاء على أفكار التواصل والامتداد بينهما، وإعادة تشكيل الوعي بشكل لا يسمح لفكرة «الأمة» بالظهور مرة أخرى وحين تحقق ذلك بنجاح بدأ العمل على إنماء المشاعر والتوجهات نحو الاصول الحضارية القديمة للعرب وغيرهم، وهي الأصول السابقة للإسلام للتهيئة إلى انشطارات جديدة، وتتالت عمليات الانشطار والتفكك ولا تزال قائمة رغم أن فكرة «الامة» قد طال عليها الأمد، وتجاهلتها معظم القلوب وانزوت لتكون بذرة فقط في ضمائر القلة النادرة من أولئك «الذين يمسكون بالكتاب».

وهكذا وقع العرب ووقع معهم سائر المسلمين في درك تدهور من نوع جديد لم يقع مثله في أية مرحلة تاريخية سابقة، رغم أن التدهور قد بدأ مبكرا.

فحالات التدهور التي سبقت هذه المرحلة تميزت عن حالة التدهور الأخيرة بظواهر منها:

أولا: إن الأمة لم تبحث عن بدائل خارج إطار الهوية الإسلامية.

ثانيا: إن قوى التجديد تواصلت في ظروف تاريخية مختلفة، وتعددت المراكز الحضارية.

ثالثا: لم تقع مفاضلة أو تمايز كامل بين الشعوب المكونة للأمة أعني العربية وغيرها.

أما هذه المرحلة التي نحن فيها فقد برزت فيها الظواهر التالية:

أولا: تمزق الكيان الحضاري الإجتماعي للامة.

ثانيا: التخلي عن المنهاج والشرعة الإسلاميين واتخاذ بدائل وضعية حلت محلها.

ثالثا: الارتداد للأصول الحضارية الضيقة والقديمة وإعادة تشكيل الوعي بها بديلا عن الوعي على مفهوم الأمة.

رابعا: التمايز والمفاضلة بين العربي وغيره من الأطراف المكونة لجسد الأمة.

خامسا: قيام الدولة الإسرائيلية.

سادسا: الهيمنة الغربية الشاملة على المنطقة العربية في المشرق والمغرب وتفتيتها وفتح أبوابها جميعا أمام الليبرالية وفرض أنظمة غربية عليها في التعليم والتشريع والسياسة والإقتصاد وسائر مناحي الحياة لتدمير كل مقومات الهوية لديها، وقد حقق الغرب ذلك بعد أن هيمن على الطبيعة وسخر بعلومه ومكتشفاته الكثير من قوانينها.

سابعا: بعد أن تم للغرب ذلك بنجاح بدأ بتوظيف متتالية ثلاثية تقوم على التبشير والاستشراق وتوظيف العلوم الإجتماعية الحديثة التي استطاع العقل الغربي بناءها على مراحل وتوظيفها في خدمة قضاياها، فمنحته قدرة هائلة في نواح كثيرة منها: تفكيك الأفكار والمعتقدات، بل والأديان وإعادة تشكيلها وتصنيعها على الشكل الذي يريد.

ثامنا: دخلت الامة العربية ما يمكن تسميته بمرحلة الإدماج: ذلك أن علاقتها

بالغرب الأوروبي قد مرت بمراحل أربع:

١ ـ مرحلة تطويق أقطارها وعزلها، وتدمير إمكانات التواصل بينها.

٢ ـ مرحلة التغلغل الشامل وفرض التبعية الشاملة.

٣ ـ مرحلة الهيمنة العسكرية للتهيئة لبناء أجهزة التغيير والإشراف على عمليات التفكيك، وإيجاد الأنظمة التابعة القادرة على مصادرة احتمالات التغيير باتجاه إعادة بناء الأمة.

٤ـ ثم مرحلة الإذابة التامة والإدماج الشامل المحكومة بعلاقات التبعية الشاملة للنظام العالمي المنبثق عن اتفاقية «سايكس بيكو»، ثم النظام العالمي الذي انبثق بعد الحرب العالمية الثانية، ثم النظام العالمي الجديد.

وهكذا برز الغرب عملاقا متعاليا في عالم من الأقزام، وجعل من نفسه مركزا ومحور استتباع ومرجعية فكرية وعلمية ومنهجية كونية عالمية وحيدة تملك من المنظومات الفكرية والإعلامية والاتصالية ما يقنع الشعوب الغربية بشرعية ومشروعية ما يفعل الغرب من تدمير لتوصيل رسالته التحضيرية إلى الشعوب البربرية المحرومة التي بلغ من همجيتها وغبائها أنها تقاوم جهوده في تحضيرها وتعتبر ذلك استعمارا وسيطرة وغير ذلك.

تلك هي الصورة الواقعية لأوضاع أمتنا في هذه المرحلة: أمة قد فقد كيانها الحضاري تماسكه التاريخي بعد تفاصيل كثيرة لا يتسع هذا المقام لعرضها يمكن أن تضع عنوانا يجمعها هو «الأزمة الفكرية والمنهجية» أو «الفصام وفك الارتباط بين الامة والمنهج الذي تشكلت به تاريخيا نتيجة حدوث تلك الأزمة الفكرية». وها نحن ـ اليوم ـ في هذه المرحلة لم يبق لنا من رصيد مفهوم «الامة» سوى مشاعر وأحاسيس متناثرة محدودة بأننا عرب وبأننا مسلمون ثم نذهب في تفسير كل من العروبة والإسلام مذاهب شتى نصطرع حولها لنزيد في تفتيت مكوناتنا الإجتماعية وتمزيق أوصالنا، وبانتقال ثنائيات فلسفة الصراع الغربية إلى

ساحتنا الفكرية والثقافية وجدنا أنفسنا فرقا متصارعة: أصالة ومعاصرة، تراث وحداثة، تقدم وتخلف، بل حولنا العروبة والإسلام إلى ثنائيتين متصارعتين كذلك وما كانا في البدء والنشأة إلا متلازمين، وحتى بعض أولئك الذين اعتبروا القومية خيارهم وتجاوزوا الإسلام خوفا من عجزه الموهوم عن استيعاب الأقليات الدينية إذا بهم يجدون أنفسهم وجها لوجه في مقابل الإقليمية.

وفي هذه الحالة التفككية التفسخية التي تجتاح أمتنا بجناحيها العربي والإسلامي يطرح علينا النظام العالمي الجديد قضية «التعددية» لتكون تحديا جديدا في سلسلة هائلة من التحديات الدائمة المستمرة. لقد بدأت مراكز الأبحاث في أمريكا تتحدث عن «التعددية» في الفترة التي بدأ الاتحاد السوفياتي البائد يتمايل فيها للسقوط وكان القصد بيان استحالة استمرار النظم الشمولية، وفتح الباب لبناء وتقديم أيديولوجيات بديلة عن النظام الشيوعي وتكريس النظام الليبرالي نظاما وقيادة عالمية وتكريس دعوة الاستتباع لهذا النظام في العالم كله، ومنه أو في مقدمته العالم العربي، وأدرج «الإسلام» في إطار الأنساق المغلقة، وألحق بالأنظمة الشمولية وقيل للفئات المتبنية لمشاريع سياسية من منظور إسلامي أو ينادون بالحل الإسلامي: أوضحوا موقفكم من التعددية ولكن يبدو أن هذا التوضيح مطلوب على طريقة «إن وافقني فقد أخطأ وإن خالفني فقد أخطأ»، وبدأت القيادات تقدم فتاواها في إطار من المقاربات أو المقارنات، أو المحاولات الإجتهادية فيرد عليها آخرون، ويتردد الطرف الآخر بتصديق الإسلاميين ويطالبونهم بسلسلة من الفتاوى الإضافية حول الردة وأحكام المرتد والحدود والتعازير وحقوق الإنسان، ومعاملة غير المسلمين وحقوق المرأة، والجهاد والمجتمع المدني، وقد يجيب الإسلاميون وقد لا يجيبون وتنسى الفرق ـ كلها ـ في غمرة السجال أن هناك أمورا أساسية لابد من البت فيها، ومنها: وفق أي نموذج معرفي تراد معالجة هذه الامور؟ وانطلاقا من أية منهجية معرفية يجري تناولها؟

وما الذي يراد تحقيقه من وراء ذلك؟ وما عائد هذه المعالجات بهذه الطريقة الجزئية على عملية إحداث الوعي وبناء الامة؟ وما أثر هذا النوع من السجال في تخفيف أو تكثيف حالة التمزق والتفكك والصراع والتناحر في الداخل العربي؟!

ترى لو أن النخبة كلها إسلامية وعربية في الوطن العربي واتفقت كلمتها على الأخذ بالديمقراطية والتعددية السياسية فما هو تأثير ذلك على النظم وما قيمته؟ وكم من الوزن والتأثير يمكن أن يعطى لهؤلاء مجتمعين على القرار السياسي؟ وأين هي الإرادات المتعددة التي يراد استيعابها؟ وأين هي القوى التي يسمح لها بالظهور لتستوعبها التعددية؟! وأين وأين؟!

إن جمهرة الإخوة القوميين يعرفون أن تجربة الحداثة التي أسهموا في تطبيقها وفرضها على المجتمع لم تزد العرب إلا تفككا وتراجعا، فبعد عدة عقود من العيش في وهم البناء القومي وبناء الدولة القومية الحديثة وتحقيق الوحدة لم يتحقق شيء من ذلك، بل تحقق نقيضه: فالسيادة الوطنية تحولت إلى تبعية عالمية شاملة والشرعية الداخلية تحولت إلى حكم القوة، والتنمية والتلاحم الداخلي تحولا إلى تنمية للتخلف والتفكك الاجتماعي. وهنا أود أن أتساءل مع الأخ د. برهان غليون «كيف حصل ذلك؟ ولماذا أصبحت دولة البناء القومي دولة الخراب القومي؟ ولماذا تحولت دولة المجتمع والامة إلى دولة العداء للمجتمع والقهر للامة؟ وكيف أصبحت الدولة الوطنية وكالة دولية وقوة أجنبية»؟

إن العالم العربي لا يبدو اليوم ذلك العالم الذي بشرت به النظرية الإصلاحية أو الثورية أو التوفيقية أو القومية أو التقدمية، ودعت ونظرت له ودمرت من أجله هذا الجانب أو ذاك من مظاهر الوجود العربي الإسلامي التقليدي، لم يصبح هذا العالم عالما مستقلا مكتفيا بذاته، ولم يصبح قوة موحدة ومستقلة، ولم يصبح قوة صناعية محلية قائمة بذاتها، ولا هوية ثقافية مستقلة متماسكة متميزة قادرة على تحقيق أهدافها ومثلها ورسالتها وإرادتها بل ها هو مفكك، مثقل

بعوامل الفرقة، بعد كل تلك العقود من الدعوة إلى الوحدة، وها هي الحرية لا تعرفها الامة إلا شعارا، وكذلك العدل والاستقلال والسيادة.

فما هو الحل؟

ترى هل تحل أزمة الامة بتسلم الإسلاميين السلطة؟ أو بائتلاف إسلامي قومي؟ أو بإقامة دولة أو دول وفقا للنموذج الغربي، أو وفقا للنماذج التاريخية؟ أو باندماج في النظام العالمي الجديد، أو مصالحة مع إسرائيل وذوبان في نظام شرق أوسطي جديد؟! وحالة الاستنزاف هذه كيف يمكن إيقافها؟

إن أخطر ما يواجه أمة أو شعبا أن يفقد نظامه شرعيته، ويفقد أبناؤه فاعليتهم وتتوقف عوامل الدافعة الحضارية فيهم، ويستولي عليهم التقليد لواقع تاريخي أو للآخر، في هذه الحالة تفقد الأمة القدرة على استثارة طاقاتها الداخلية وكوامن الحياة فيها، وحين تصل أمة إلى هذه المرحلة، وتمارس ضدها عمليات تجهيل مقصود مستمر، تصاحبها عمليات تحطيم لنفسيتها، وتدمير لعقليتها ومحو لشخصيتها فإن واجب النخبة من أبنائها يصبح شديد التعقيد، بالغ الخطر، لأن عليهم أن يخرجوا بمشروع يمكن أن يعيد صياغة شخصية الامة من جديد عقليا ونفسيا لتسترد عافيتها وتستعيد فاعليتها، وهذه المهمة تتطلب أول ما تتطلب إعادة اكتشاف مكونات الامة ومقوماتها، وخصائصها العقلية والنفسية، وتشخيص المرحلة التي تمر بها وتحياها من خصائصها وسائر العوامل المؤثرة فيها إيجابا أو سلبا، وإذا حدث أي خطأ في هذا التشخيص، فإن ذلك يعني الخطأ في العلاج والخطأ في علاج حالة أمة أقل ما يترتب عليه تخلف الامة عن دخول الدورة الحضارية وبشكل قد يجعلها تنتظر أجيالا كثيرة أخرى لعل فرصة ثانية تسنح لدخولها دورة جديدة، هذا إذا لم تتضاعف عليها عوامل التدمير لجعلها تتلاشى وتضمحل وتندمج أجزاؤها نهائيا في غيرها ـ لا سمح الله ـ وتمضي عليها سنة الاستبدال لتصبح مجرد أحجار في رقعة شرق أوسطية.

وفي إطار معالم تشخيصنا لحالة أمتنا يمكن أن نؤكد خطورة الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن من بين سائر الأزمات التي تحيط بها «ففكر النهضة الإصطلاحي» (١٧٩٨ ـ ١٩٥٠) لم يتجذر بمدرسة، وكذلك فكرة الثورة والانقلاب الذي تلاه، وأقام بنيانه الشمولي على أنقاض فكر النهضة الإصطلاحي (١٩٥٠ ـ ١٩٦٧) إذ وضعت هزيمة يونيو حزيران ١٩٦٧حدا لمصداقية هذا الفكر الثوري وممارساته، وقد تراجعت معه سائر الخيارات العلمانية الوضعية بأشكالها الليبرالية والشمولية، كما تراجعت التيارات القومية وإن بقيت بعض الأنظمة ترفع بعض الشعارات القومية التي تدرك تماما أنها قد فرغت من مضامينها وتقدمت قوى إسلامية متعددة لتشغل الفراغ، وبدأت تمارس أدوارا متعددة في معالجة أزمة الأمة العربية وتحاول الوصول إلى السلطة باعتبارها أهم أدوات التغيير ووسائله في نظرها، واتخذت أساليب متعددة لذلك، وفرضت نفسها على كثير من الاطر السياسية.

وطرح شعار «الإسلام هو الحل» وهللت الجماهير للشعار، وأحست النظم السياسية العربية بوسائل مختلفة أنها ـ بكل أشكالها ـ مستهدفة من قبل الإسلاميين والحركات الإسلامية، وأن بقاء هذه الحركات يعني زوالها، أو فقدانها شرعيتها، وإحراجها، وبدأت مرحلة صراع داخلي جديد مترعة بالظلم والإضطهاد السياسي، ووضعت عقيدة الامة وقيمها ومثلها لتكون ضمن أدوات ووسائل الصراع، وألغيت هوامش الحريات البسيطة في بعض البلدان، وهدمت مساجد وصوامع وبيع وصلوات يذكر فيها اسم الله و «دخلت الخيل الأزهر» كما قال جلال كشك رحمه الله.

وفي غمرة هذا الصراع المحموم بين النظم ومن التف حولها من عناصر وبين الجماعات والحركات والأحزاب اضطربت رؤية الامة لأهدافها، فلم تعد تعرف ما هي الأهداف العامة التي يمكن أن تجتمع الامة عليها، كما لم تعد

تعرف الموازين التي تزن بها الامور، ولا معايير الحق والباطل ولا الخطأ والصواب، ولا حدود إطارها المرجعي ولا كيفية الرجوع إليه.

لقد كان الإسلام منذ أن أكرم الله هذه الامة بالانتماء إليه يمثل لها مرجعيتها التي حين تركن إليه تأوي إلى ركن شديد في إعادة وعيها على اهدافها، وتوضيح الأولويات لها وتعبئتها وحشدها وراء تلك الأهداف، لقد كان الإسلام دائما زادها في مواجهة أعدائها، لكن الإسلام ذاته قد أضير في إطار عمليات الصراع السياسي التي شهدتها العقود الأخيرة داخل الامة، فقد حول الإسلام إلى واحد من أدوات ووسائل الصراع السياسي، ولم يعد المرجعية أو الإطار الجمعي الذي يطوي جناحيه على فصائل الامة كلها، فإذا رفعت «الجماعات السياسية ذات المشروع السياسي المستند إلى الإسلام» شعار «الإسلام هو الحل» رفع في وجهها سلاح الحفاظ على الوحدة الوطنية» «منع الفتنة الطائفية» «المجتمع المدني» لا «للإرهاب» لا «للعنف السياسي» لا «لأنصار التخلف وأعداء التنمية والديمقراطية والتعددية السياسية» لا «للاصولية». وهنا يصبح الإسلام «وقد كان دين الامة كلها ومنهاجها وشرعتها ومرجعها» يصبح مساويا لكل ما نفي بهذه اللاءات.

وهنا تبلغ الأزمة الفكرية ذروتها، فمن المسؤول عن هذا الذي وصلت الامة إليه؟ وما هو سبيل الخروج من هذه الأزمة؟ هذا ما يجب أن نفكر جميعا به وأن نصل إليه مجتمعين، وحين تطرح علينا ـ اليوم ـ إشكالية «التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في الوطن العربي» ففي أي إطار سنعالجها؟ أفي إطار الموقف الفكري والحكم الفقهي الإسلامي لنخرج ببعض الفتاوى والإجتهادات؟ أم في إطار الواقع التاريخي الإسلامي؟ أم سنستوردها من إطار المرجعية المركزية الغربية المهيمنة، ونحاول استنباتها في أرضنا ـ كما فعلنا في النهضة والديمقراطية والتنمية والتقدم من قبل أم ماذا؟

الفصل الثاني

الإسلام والتعايش السلمي مع الآخر

١ ـ نبوة وخلافة:

جاء الإسلام يوم جاء مع أبي الأنبياء إبراهيم ليؤسس ويبني قواعد اللقاء بين بني آدم كلهم، تجمعهم الحنيفية السمحاء، وتفرق بينهم إذا كان لا بد من تفرق نوازع الشرك والكفر وتوجهات الظلم والانحراف، وتجاوز القيم العليا المشتركة والتنازل عن مهمة الاستخلاف، ونكث العهد الذي أبرم بين الخالق والخلق مذ قالوا «بلى شهدنا».

ولم يكن في برنامج الأنبياء كلهم، ولا فيما حملوه من رسالات ما يحمل على التفريق بين البشر أو الممايزة بينهم؛ إذ أن الجميع في سائر تلك الرسالات لآدم، وآدم من تراب. صحيح أن الله ـ تعالى ـ قد اصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس، كما اصطفى شعوبا، وجعل البشر أقواما وأنواعا في لغاتهم وألوانهم واعراقهم بل وأديانهم ومذاهبهم وبيئاتهم، لكي يتعارفوا ويتآلفوا لا ليختلفوا ويتقاطعوا ويتدابروا ويتحاربوا. ولكن لكي يتعاونوا على البر والتقوى وإعمار الأرض التي استخلفوا فيها والعيش فيها بسلام.

٢ ـ الإنسانية بين الخصوصيات والعالميات:

لقد مرت البشرية قبل بعثة محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ بأطوار

مختلفة، انتهت إلى أن تقوم فيها دول ونظم وتسن قوانين وشرائع، وجرت محاولات كثيرة لتنظيم علاقاتهم المتنوعة قبل معرفة الإنسان لفكرة «الدولة» وبعدها، لكنها كلها لم تستطع أن ترد تلك الفروع والشعوب والقبائل والأمم والممالك إلى أصولها الموحدة لتضارب المصالح، وتناقض وتقاطع الاهتمامات، وعجز الإنسان عن الوصول إلى الصيغ الملائمة والمناسبة لإدخال الناس في السلم كافة.

ولقد مرت البشرية بفترات سادت فيها مفاهيم ومعايير وقواعد «العالميات المختلفة» التي حاول إقامتها الحيثيون والفراعنة والبابليون، وكذلك الهكسوس والسومريون والآكاديون، ثم جاء من بعدهم: العبرانيون والهلينيون والرومان، وقد كانت كل تلك المحاولات تغفل عن الرؤية السليمة لطبيعة الكون والحياة والإنسان وعلاقتها بالخالق العظيم ـ جل شأنه ـ، وتحاول أن تقدس الذات وتحقر الغير، وفي ظل غياب الرؤية السليمة لخالق الكون، والإنسان، والحياة اضطربت العلاقة بين هذه الأطراف، فلم يدرك الإنسان بشكل مناسب علاقة الخالقية، والمخلوقية، ولا قضايا التسخير، والابتلاء والائتمان، ولا غاية الحق من الخلق، فكانت تغيب القواعد السليمة لبناء العلاقات بين الأمم والشعوب «علاقات التعارف فالتآلف فالتعاون» فلم تعرف الأرض سلاما ولم تعل فيها راية الأمن عبر الأطوار الكثيرة التي مرت بها؛ حتى يئست البشرية من التمتع بالسلام، وظنت أن الصراع بينها ضربة لازب؛ وبقي الأمر كذلك حتى بعث محمد بن عبد الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ بالرسالة الكاملة الخاتمة التي صدقت على تراث النبوات كلها، وأعادت تقييمه كاملا نقيا مصحوبا برؤية شاملة للكون والإنسان والحياة، وعلاقتها بخالقها ـ جل شأنه ـ وأوضحت قواعد الاستخلاف والابتلاء والتسخير والأمانة لترسي بذلك قواعد الأمن ودعائم الاستقرار ومنطلقات السلام، ولتقضي على كل وسائل السيطرة، سيطرة الإنسان على الإنسان، ولتبني قواعد الحرية

والتحرر وتحصر الألوهية في الله ـ جل شأنه ـ بحيث توجه إليه ـ وحده ـ كل ضروب التعبد والتبتل، وتعيد الإنسانية كلها إلى الأصل الواحد ﴿ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات:١٣) وكذلك حددت لهم المهمة العمرانية الواحدة المشتركة ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ (هود:٦١)، ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات:٥٦) وأوضحت لهم أن الأرض ـ كلها ـ بيت للإنسان باعتبار إنسانيته لا باعتبار شيء آخر، وأن في ضوء هذا الهدى، وفي نور هذه الرسالة تنتفي عوامل التسلط والجبروت والكهانة والكسروية والقيصرية، وسواها، لتحل محل ذلك كله «نبوة رؤوفة رحيمة» لا تقبل العنت لأي أحد من خلق الله، بل تعمل على أن تحرر الناس كل الناس من الإصر والأغلال التي كانت عليهم، وتحل لهم الطيبات وتحرم عليهم الخبائث، وتجمع كلمتهم على كلمة سواء: أن يعبدوا الله ـ تعالى ـ وحده لا شريك له، وألا يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله؛ فالرب واحد والأب واحد والأرض بيت واحد، وكل الناس لآدم، وآدم من تراب، وهم في آدميتهم سواسية كأسنان المشط.، وأن سعادتهم التامة الشاملة في أن يتمسكوا بالتوحيد، ويزكوا أنفسهم لتستقيم حياتهم ويؤدوا مهمة العمران في الأرض.

ختم النبوة:

وحكمة الله ـ جل شأنه ـ قد اقتضت أن ترفع النبوة من الأرض بوفاة الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ والتحاقه بالرفيق الأعلى، ويدع فيها قرآنا معصوما غير ذي عوج، قادرا على هداية البشرية وقيادتها من خلال حاكميته، حاكمية الكتاب وهدايته، وبقراءة بشرية متدبرة تقام بمقتضاها «خلافة على منهاج النبوة»، المتمثل بتلك القيم العليا الحاكمة، وما يتفرع عنها، ويشتق منها من قيم مطلقة كالعدل والحرية والمساواة وغيرها.

كانت «الخلافة» مفهوما جديدا تكتشفه الأرض، فهي قيادة قد تؤدي دور السلطة أو الولاية وقد تظهر بمظهر الحكومة، ولكنها تتجاوز سلبياتها وسيطرتها وجبروتها وعنتها وتعاليها، وتلك المعادلة الصعبة التي لا يستطيع الإنسان حين يترك لنفسه أن يصل إليها ولا أن يكتشف صيغتها. لكن «النبوة الرءوفة الرحيمة» قدمت هذه الصيغة للبشرية لتتبناها بديلا عن حكم التسلط - تسلط الإنسان على الإنسان : ﴿وما أنت عليهم بجبار﴾ (ق:٤٥)، ﴿لست عليهم بمسيطر﴾ (الغاشية:٢٢) فتنفي نزعة التسلط بنفس القدر الذي تنفي فيه نزعة تأله الآخرين على غيرهم من عباد الله.

لكن النصوص القرآنية وإن كانت إلهية - منزلة - فإنها تتعامل مع البشر، والبشر أبناء بيئة معقدة وواقع مركب، والنص مهما سما، ومهما علت صيغته، حين يتنزل للواقع الإنساني يأخذ تجليات أخرى، وأبعادا متنوعة في الفهم والتفسير والتأويل والتطبيق، إنه كماء الينابيع أو ماء السماء يتفجر الأول منه صافيا نقيا، ويتنزل الآخر بمثل نقائه وصفائه، ولكن بعد أن يلامس الأرض ويبدأ حركته المباركة فيها يحمل من ترابها وأطيانها وأوزارها وغثائها ما يتحمل فإذا به بعد ذلك يصبح شيئا آخر تشعر بحاجتك إلى تنقيته وتطهيره وتصفيته، وكذلك الوحي وتفاعل البشر مع آياته، وتفرقهم في طرائق فهمه.

ولو أن البشرية قبلت هداية الله التي جاءها بها رسل الله من آدم مرورا بنوح وإبراهيم وحتى محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وعليهم أجمعين - وتشبثت بالنبوة ثم بالخلافة على منهاج النبوة وصيغتها لكان لله - جل شأنه - التوحيد خالصا، ولكان قد عم الأرض السلام والعمران، والتزكية، ولأكل الناس من فوقهم ومن تحت أرجلهم.

لكن البشرية لم تتقبل هذه الرسالة كما أنزلت، ولم تتشبث بهذه الهداية والنعمة المسداة إليها فانقسم الناس إلى فرق من جديد فكان منهم المؤمنون

والمسلمون، وكان منهم الرافضون والمستكبرون ﴿فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله﴾ (فاطر:٣٢). وبدأت البشرية مرحلة تدافع جديد لكنها مرحلة اتسمت بكثير من الخصائص التي لم ترها الأرض من قبل، فللمرة الأولى رأت البشرية أقواما لا يقاتلون حتى يقاتلوا، وإذا قاتلوا فإنهم لا يقاتلون علوا في الأرض ولا فسادا، ولا لتحقيق أغراض شخصية أو قومية أو إقليمية، ولكنهم يقاتلون ليحرروا إرادة الإنسان، ويصونوا له إنسانيته وكرامته، ويحموا له حتى اختياره الذي هو قبول أمانة الله، والقيام بمهمة الاستخلاف في الأرض. فصار الناس معسكرين، معسكرا يحاول أن يحمي الإنسان من تسلط الإنسان، ويخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، وأولئك هم المؤمنون، ومعسكر ضال منحرف يدافع عن كلمات الطواغيت الفاجرة مثل: ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾(القصص:٨)، ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ (النازعات:٢٤)، وهم المنحرفون بقطع النظر عن الصفات والتصنيفات الداخلية لهم.

حالة الأرض عند البعثة:

يقول الإمام الشافعي[1] رحمه الله (ت:٢٠٤ هـ) «بعث الله نبيه ورسوله محمدا ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ والناس صنفان:

أحدهما: أهل الكتاب الذين بدلوا أحكامه، وكفروا بالله، فافتعلوا كذبا صاغوه، بألسنتهم، فخلطوه بحق الله الذي أنزل إليهم، فذكر تبارك وتعالى لنبيه من كفرهم فقال تعالى ﴿وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من

(١) راجع «الرسالة» للإمام الشافعي، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٤٠، ص ٨-١٤.

الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ (آل عمران:٧٨) وقال تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾ (البقرة:٧٩) وقال تبارك وتعالى ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون × اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾ (التوبة: ٣٠ ـ ٣١) وقال تبارك وتعالى ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا × أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا﴾(النساء:٥١ ـ ٥٢).

وثانيهما: الكفار: الذين كفروا بالله فابتدعوا ما لم يأذن به الله، ونصبوا بأيديهم حجارة وخشبا وصورا استحسنوها، وأسماء افتعلوها، ودعوها آلهة عبدوها، فإذا استحسنوا غير ما عبدوا منها ألقوه ونصبوا بأيديهم غيره فعبدوه: فأولئك العرب. وسلكت طائفة من العجم سبيلهم في هذا، وفي عبادة ما استحسنوا من حوت ودابة ونار وغيره. فذكر الله لنبيه جوابا من جواب بعض من عبد غيره من هذا الصنف، فحكى جل شأنه عنهم قولهم ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ (الزخرف:٢٣)، وحكى تبارك وتعالى عنهم ﴿وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا × وقد أضلوا كثيرا ولا تزد الظالمين إلا ضلالا﴾ (نوح:٢٣ ـ ٢٤) وقال تبارك وتعالى ﴿واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقا نبيا × إذ قال لأبيه ياأبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا﴾ (مريم:٤١ ـ ٤٢) وقال تعالى ﴿واتل عليهم نبأ إبراهيم × إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون × قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين × قال هل يسمعونكم إذ تدعون ×

أو ينفعونكم أو يضرون﴾ (الشعراء:٦٩ ـ ٧٣) وقال في جماعتهم يذكرهم من نعمه، ويخبرهم ضلالتهم عامة، ومنه على من آمن منهم ﴿واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾ (آل عمران:١٠٣) فكانوا قبل إنقاذه إياهم بمحمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ أهل كفر في تفرقهم واجتماعهم، يجمعهم أعظم الأمور: الكفر بالله، وابتداع ما لم يأذن به الله. تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، لا إله غيره وسبحانه وبحمده رب كل شيء وخالقه، من حي منهم فكما وصف حاله حيا، عاملا قائلا بسخط ربه، مزدادا من معصيته. ومن مات فكما وصف قوله وعمله: صار إلى عذابه. فلما بلغ الكتاب أجله فحق قضاء الله بإظهار دينه الذي اصطفى بعد استعلاء معصيته. فكان خيرته المصطفى لوحيه، المنتخب لرسالته، المفضل على جميع خلقه، بفتح رحمته، وختم نبوته، وأعم ما أرسل به مرسل قبله، أفضل خلقه نفسا، وأجمعهم لكل خلق رضية في دين ودنيا، وخيرهم نسبا ودارا، محمدا عبد الله ورسوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ فقال تعالى ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم﴾ (التوبة:١٢٨) وقال تعالى ﴿لتنذر أم القرى ومن حولها﴾ (الشعراء:٧) وقال تعالى ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾(الشعراء: ٢١٤) وقال تعالى ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾ (الزخرف:٤٤) وخص جل ثناؤه قومه وعشيرته الأقربين في النذارة وعم الخلق بها بعدهم، ورفع بالقرآن ذكر رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ثم خص قومه بالنذارة إذ بعثه فقال جل ثناؤه ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ (الشعراء:٢١٤).

ويصور لنا الفقيه الحنفي المعروف بالسرخسي (ت:٤٩٠ هـ) تطور الأمر في العلاقات بين المسلمين وغيرهم في إطار التصور الفقهي في القرن الهجري الرابع فيقول: «والحاصل أن الأمر بالجهاد وبالقتال نزل مرتبا فقد كان النبي ـ

صلى الله عليه وآله وسلم ـ مأمورا في الابتداء بتبليغ الرسالة والإعراض عن المشركين، قال الله تعالى ﴿فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين﴾ (الحجر: ٩٤) وقال تعالى ﴿فاصفح الصفح الجميل﴾ (الحجر:٨٥) ثم أمر بالمجادلة بالتي هي أحسن كما قال تعالى ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (النحل:١٢٥) وقال تعالى ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ (العنكبوت:٤٦) ثم أذن لهم في القتال بقوله تعالى ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ (الحج:٣٩) ثم أمروا بالقتال إن كانت البداية منهم ﴿يريد من غير المسلمين﴾ بما تلا من آيات، ثم أمروا بالقتال بشرط انسلاخ الأشهر الحرم كما قال تعالى ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد﴾ (التوبة:٥) فاستقر الأمر على هذا، ومطلق الأمر يقتضي اللزوم، إلا أن فرضية القتال المقصود بها إعزاز الدين وقهر المشركين[1].

وبقطع النظر عما قد يكون ـ لنا ـ في عصرنا هذا من ملاحظات على مثل هذا التصور الذي قدمه الإمام الشافعي[2] (ت:٢٠٤ هـ) ثم السرخسي(ت:٤٩٠ هـ)، وهما يصفان حالة العالم الذي واجهته النبوة الخاتمة، والخلافة التي حاولت أن تبني

---

(١) راجع السرخسي، في «السير الكبير» (١٨٨/١). والإمام السرخسي في قوله هذا أراد أن يبين أن الوسائل السلمية التي أمر رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ بها لم تؤد إلى تحرير إرادة الإنسان في اختيار دينه، ورفع هيمنة الطغاة عن تلك الإرادة، فكان الأذن بالقتال، ثم الأمر به لتحقيق تلك الحرية، وضمان دوامها، والحيلولة بين المشركين وبين اضطهاد المؤمنين وسلبهم حرية الاختيار الديني التي تعتبر مناط التكليف.

(٢) راجع «الرسالة» للإمام الشافعي، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٤٠، ص ٨ـ ١٤.

نفسها على منهاج النبوة الخاتمة بعدها بحيث تتلو على الناس آيات ربهم، وتعلمهم الكتاب والحكمة وتزكيهم، وتعرض عمن لا يرغب أن يسمع ولا يريد أن يتعلم الكتاب ولا الحكمة، ولا أن يتزكى، بل وتصفح عنه الصفح الجميل وتستمر في اعترافها بآدميته وأهميته وكرامته الإنسانية، وذلك بدعوته ومجادلته بالحكمة والموعظة الحسنة لعله يعي ذاته ويدرك إنسانيته، ويصحو على مهمته. ولكن أمما كثيرة وأقواما عديدة مردت على العبث، والاستعلاء الكاذب، واجتالتها الطواغيت عن الطريق وقادتها لتتنكب طريق الهدى، وتستمر في العمل على القضاء على الحق ليظل الباطل في عربدته وغطرسته وعبثه ومجونه، وما خلق الله الكون لذلك ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين﴾ (الدخان:٣٨).

كذلك لم يخلق الله الناس للعبث ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ (المؤمنون:١١٥)، ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾ (القيامة:٣٦) فكان لا بد من إزالة الحواجز التي تشد الناس إلى العبث والباطل واللهو واللعب، وتعبدهم للعبيد، وتصدهم عن عبادة الواحد الأحد، وتجاوز بهم غاية الحق من الخلق؛ فكان لا بد من وقوع التمييز على أساس من تلك المواقف ولو مؤقتا حتى تزول تلك الحواجز التي كانت ثابتة راسخة في عالم الأمس، والتي لم تزلها جهود الأنبياء السابقين لخاتم النبيين على كثرتها وتنوعها. ولو لم يحدث ذلك الميز بين البشر لكان المسلمون كالمجرمين، والمؤمنون الموحدون كالمشركين وليسوا سواء.

ولذلك حرص القرآن المجيد على إيجاد تعبئة نفسية لدى المسلمين مقابل تلك الحالات الشاذة التي لم تستجب لهدي من سبق من الأنبياء وذلك ليستقيم الأمر ولو بعد حين، وتعود الإنسانية إلى الأصل الذي خلقت من اجله ونشأت عليه ألا وهو الإيمان بوحدانية الرب ووحدة الأب، ووحدة الأصل، ووحدة

البيت «الكون» إضافة إلى وحدة الحق والحقيقة، ولتكون تلك التعبئة بمثابة حاجز نفسي يميز من آمنوا به وتقبلوه، عن أولئك الذين حاولوا إطفاء نوره.

فحفل القرآن بكثير من الأوامر والنواهي والوصايا التي تحقق ذلك بإيجاد شعور لدى المؤمنين بإنسانيتهم وانتمائهم إلى خالقهم ـ جل شأنه ـ وإلى قافلة أمة الأنبياء، وإلى واجبهم وقد اهتدوا في دعوة من لم يهتدوا ولم تبلغه الدعوة، أو بلغته فاضطره الطواغيت للكفر، وصادروا حريته في التدين والاختيار.

إن ذلك قد منح المؤمنين شعورا بالكرامة الإنسانية والعزة الإيمانية، وسمح لهم بالصمود في وجه تلك الأعاصير التي تثيرها جحافل الشياطين، ومن هذه الآيات قوله تعالى ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون﴾ (المنافقون:٨)، وقوله تعالى ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾ (آل عمران:١٣٩) وكذلك الآيات التي توجه نحو النفور من الكفر والإشعار بأنه بمثابة تنازل الإنسان عن إنسانيته مثل ﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾ (الأنفال:٢٢)، ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ (الأعراف:١٧٩).

ثم منع من محبة أولئك المتكبرين المغترين الذين استحبوا الكفر على الإيمان لعل شعورهم بأنهم لم يعودوا أهلا للحب والاحترام والتقدير يدفعهم إلى إعادة النظر في مواقفهم تلك فقال تعالى ﴿لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله﴾ (المجادلة:٢٢).

ونهى عن موالاتهم لأنهم لا يستحقون ذلك بعد أن استمروا في غرورهم واستكبارهم وتصدوا بالعداوة لله ولرسوله وللمؤمنين فقال تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء﴾ (الممتحنة:١).

ولما خيف أن تحول الولاءات الضيقة والناقصة دون الأخذ بتلك الوصايا

عمد القرآن الكريم إلى التنبيه إلى ذلك فقال تعالى **﴿لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون بصير﴾** (الممتحنة:٣).

وليزيل أي تردد من النفوس في تنفيذ ذلك نبه إلى أنه ـ تبارك وتعالى ـ لم يكلفهم بأمر جديد أو مبتدع، بل كلفهم بما سبق أن نهض به غيرهم وهو أبوهم وقدوتهم إبراهيم، لأن هذه الظواهر نفسها قد تكررت كما كانت في عهده **﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه﴾** (الممتحنة:٤).

وحين تأخذ التعبئة مداها فإنها تنعكس على السلوك الإنساني ـ كله ـ وعلى علاقات الإنسان المتنوعة، ومنها علاقته بالمكان الذي يعيش عليه، والمكان الذي يعيش عليه الآخرون. وذلك ما حدث فيما عرف فقسم الفقهاء الأرض إلى:

دار الإسلام ودار الحرب:

كان العرب أمة من الأمم التي لم يأتها قبل محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ من نبي ولم تتلق قبل رسالته رسالة، فهي من الشعوب الأمية [1] بهذا المعنى، فلم تعقدها فلسفة، ولم تخالط عقولها تعقيدات التحريف والتأويل والتفسير، وكانت ثقافتها على عهد الرسالة وعقود تلت عهد الرسالة ثقافة شفوية ليس فيها نص مدون ملحوظ [2] ـ كما هو ـ عدا القرآن الكريم، وشيئا يسيرا من السنن والأحكام، وبقيت تتداول معارفها وآدابها وأيامها وثقافتها بشكل شفوي،

---

(١) الأمي: المعنى الأول وهو المتبادر إلى الذهن، أن الأمي هو من لا يقرأ ولا يكتب، والمعنى الآخر الذي لا يتبادر إلى الذهن ويحتاج إلى شيء من النظر هو أن الأمي: يعنى المنتمي إلى قوم لا كتاب لهم من مشركي العرب وغيرهم. راجع قول ابن عباس الذي نقله ابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان (١٤٣/٣)، كذلك راجع ما كتبناه في بحثنا عربية القرآن ومستقبل الأمة القطب حول الأمي والأميين والمراد بهما «تحت الطبع».

(٢) تراجع مقدمة ابن خلدون حيث قدم بذلك لتاريخ العلوم الإسلامية ونشأتها.

وكذلك كان شأنها مع ما تكون لها من فهوم حول النص القرآني إلى أن بدأ عصر من التدوين البطيء لتلك الثقافة الشفوية في وقت متأخر نسبيا، حيث بدأ العلماء والفقهاء منهم خاصة بتدوين السنن عام ثلاثة وثمانين هجرية ثم انتهوا بتدوين سائر ما يمكن تسميته بثقافة الأمة عام (١٤٣هـ)[١] وبقيت عمليات التدوين تتوالى وتتتابع حتى تم الأمر، ووضعت مدونات في علوم مختلفة، ومعارف متنوعة كان سائرها يدور حول النص القرآني وسنن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ثم بدأ تدوين المدونات الفقهية والأصولية وسواها في وقت كانت الدولة التي تم بناؤها وورثت دولة الخلافة قد تعرضت لعمليات تدافع وجهاد أوصلتها إلى حالة من التمايز والمفاصلة مع أجزاء كثيرة من أمم الأرض، مما دفع بفقهاء المسلمين آنذاك ومفكريهم إلى تأصيل تلك الحالة الواقعة، ووضعها في إطارها الفقهي فقسمت الأرض ـ بالنسبة لموقف أهلها من الإسلام وأهله ـ إلى «دار إسلام» يأمن الناس فيها بأمان الإسلام وتطبق فيهم أحكامه. وإلى «دار حرب» لا يأمن الناس فيها بأمان الإسلام ولا تطبق فيهم أحكامه. وأضاف بعض الفقهاء «دار العهد» وهذه قسمة قامت على تقنين فقهي لحالة واقعية ولم تكن تأصيلا نظريا منبثقا من الإطار المرجعي التنظيري، فالقرآن هو ـ وحده ـ الذي يبنى ويقوم عليه التصور الإسلامي ـ وهو المصدر المنشئ للأحكام، مع بيانه في المصدر المبين على سبيل الإلزام وهو السنة ـ وسائر مقوماته وقواعده.

---

(١) راجع ما نقله السيوطي في تاريخ الخلفاء عن الإمام الذهبي في تاريخ الإسلام، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٦. وكذلك المقدمة لكتاب محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١

عالمية الإسلام:

فالتصور الإسلامي عالمي منذ بداياته وتشيع فكرة «العالمية» في جوانبه كلها سواء منها جوانبه العقيدية أو الشرعية، أو رؤيته الكلية للكون والإنسان والحياة. ونزول القرآن المجيد بلغة العرب على رسول منهم يعيش في بلدتهم المحرمة «أم القرى ـ مكة» لم يحل بين العربي وبين إدراك «عالمية» هذه الرسالة وعمومها وشمولها، وأن مهمته أن يكون حاملا لهذه الرسالة إلى جميع أرجاء المعمورة، وتنتقل هذه المهمة بعد وفاة رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ إلى أمته التي ينبغي أن تكون «الأمة القطب»[1] المخرجة إلى الناس لاستقطابهم حول الهدى والحق وسائر القيم التي اشتملت هذه الرسالة عليها.

العلاقات الدولية قبل الإسلام:

قبل الخوض في تفاصيل مبدأ «العالمية» في الإسلام والمبادئ الأساسية الأخرى المؤثرة في تنظيم العلاقات الدولية لدى المسلمين نود أن نلمح إلى طبيعة هذه العلاقات قبل الإسلام باختصار.

في وثائق الحيثيين[2] مبدأ سنراه من مسلمات العالم عند نزول القرآن، وهو أن العلاقة فيما بين الحيثيين وغيرهم من الشعوب، إما علاقة حماية وإما علاقة تحالف، وما عدا ذلك فباقي العالم كله أعداء وديارهم دار حرب؛ للأقوى أن

---

(١) «الأمة القطب» مفهوم أول من أصل له واستعمله في المحيط العربي ـ فيما أعلم ـ د. منى أبو الفضل ولها كتاب يحمل هذا العنوان، طبع في القاهرة، ط ١، دار الطوبجي، ١٩٨٢، وصدرت ط ٢ في القاهرة، ١٩٩٨ عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وهي تطلقه وتريد الأمة العربية وعمقها الإسلامي.

(٢) الحيثيون: هم شعب كان يحكم آسيا الصغرى، أزدهر عهدهم من القرن الثامن عشر إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد.

ينال منهم كل ما تقدر جيوشه على الاستيلاء عليه منها أو فيها. يقول الأستاذ كارداشا «ما كان ملك الحيثيين يعرف في علاقاته بالخارج إلا محميين أو معاهدين يربطه بهم التزامات متبادلة أو أعداء، وهم الذين عليه أن يحمل إليهم الحرب، ورمسيس الثاني في معاهدته معهم يزعم أنه يضع حدود بلاده حيث يشاء على ظهر البسيطة[1] يقول جاك بيرن إن رمسيس الثاني أعلن أن «رع» أعطاه كل البلاد وكل الأقطار تسجد أبدا تحت نعليه حتى يقيم حدود بلاده حيثما شاء في جميع البلاد [2].

والحال كذلك في نصوص العبريين ففي سفر التثنية «حين تقترب من مدينة لتحاربها ادعها إلى الاستسلام فإن قبلت وفتحت لك أبوابها فالشعب الموجود فيها كله يسخر ويستعبد، فإن رفضت السلم معك ورغبت في الحرب فحاصرها، وبعد أن يسلمها إليك إلهك الباقي الملك فحطم بالسيف جميع ذكورها، أما النساء والأطفال والأنعام فغنيمة»[3] وكذلك ورد في سفر التثنية «أما من تلك الشعوب التي يعطيك الباقي ميراثا فلا تترك الحياة لأحد ممن يتنفس»[4]

وما كان موقف الروم يختلف عن ذلك، يقول أمبليوبتي «في المجتمع القديم كان النظام القانوني لأي مجتمع منظم في شكل دولة مقصور الفاعلية على أعضائه أنفسهم دون الأجانب؛ كذلك قانون روما في نواته الأولى الأقدم: القانون الوطني للأشراف مقصور النفاذ على المواطنين وحدهم، والقانون الوطني لقرطاج مقصور على القرطاجيين، وبوجه عام فإن كل قانون قديم كان شخصي

---

(١) راجع «تاريخ النظم» ص ٤٩، ط١٣، باريس، ١٩٥٤.

(٢) راجع: تاريخ حضارة مصر الفرعونية (٣٦٢/٢).

(٣) راجع «سفر التثنية» المجلد ١٠، ص ١٠ ـ ١٥.

(٤) المرجع السابق، المجلد ٢٠، ص١٦.

التطبيق أو قوميه. وينتهي إلى قاعدة أن الأجنبي كان وفقا للمبادئ الدقيقة القائمة على الدواعي القانونية غير المتداخلة محروما في غير أرض دولته من الحقوق كلها الأصلية والثانوية فلا شخصية قانونية للإنسان خارج أرضه»[1].

والحق أن الأجنبي كان في الأصل، في تلك النظم ـ كلها ـ يعتبر عدوا؛ فقد ظلت اللغة اللاتينية تعتبر كلمة «Italics» أي الأجنبي عدوا وبقي معناها مزدوجا فمادام أجنبيا فهو عدو في الوقت نفسه.

ويختلف شراح النظم القانونية في تأصيل فكرة اعتبار من ليس مواطنا أو معاهدا عدوا محاربا يجب العدوان عليه ابتداء حتى لو لم يبدر منه شيء. فمنهم من يرد هذا إلى أصل ديني يقوم على اعتبار الملك مخولا من السماء أو من آلهته سلطة مطلقة في حكم الأرض كلها، ومن ثم فله فيما وراء البلاد التي يحكمها فعلا محاربة كل من لا يسلم إليه القيادة، وإن جاز له أن يعاهد بعض البلاد محددا بالتعاهد سلطته الشاملة أصلا [2] يقوم هذا الاتجاه على افتراض أن الشمس تخول من يعبدها سلطانا على كل ما تطلع عليه، كما قيل في شأن فرعون مصر.

وأما المسيحية فيمكن الإطلاع على موقفها من خلال النظر في انقسامها إلى «مسيحية شرقية» وإلى «مسيهودية» اعتبرت نفسها حركة إصلاحية في داخل الدين اليهودي«دين شعب الله المختار» ومنطقها في هذا المجال قائم على قاعدة «ليس علينا في الأميين سبيل» وقد آلت «المسيهودية» إلى ما يعرف اليوم في أمريكا بـ«الجودوكرستيان». واعتبرت نفسها «مسيحية غربية» ورثت عن الرومان والإمبراطورية الرومانية فكرة تأسيس مجتمع عالمي بديل عن عالمية أو مركزية

---

(١) راجع: نظم القانون الروماني (١١٤/١) بادوفا، ١٩٤٧.

(٢) ينظر في ذلك بيترو ديفرانشن، أسرار الإمبراطوريات، روما، ١٩٧٠، ج ١، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

الإمبراطورية الرومانية في ظل تعاليم «المسيهودية». وقد استطاعت الكنيسة أن تؤسس دولة وأرادت أن تجعل من دولتها أو دولها ـ فيما بعد ـ دولة عالمية، ولكنها لم تفلح في ذلك رغم المظالم والمجازر الكثيرة التي ارتكبتها في سبيل ذلك. حتى جاءت حركة الإصلاح البروتستانتية في القرن السادس عشر الميلادي لتحرر الكنيسة من سلطانها، وتجهض أحلامها في بناء مجتمع عالمي موحد تقوده كنيسة وتاج أو تيجان أوربية، لكن تلك الأحلام الكنسية سرعان ما ورثتها قيادات الفكر والمعرفة الأوربية إضافة إلى القيادات السياسية التي تمخضت عنها «حركة الأنوار» الأوربية، لكن كل تلك المحاولات والأحلام الدينية منها والعقلية التنويرية كانت تشترك في شيء أساسي واحد هو النظر إلى الذات الأوربية باعتبارها «المركز والقطب والسند»، والنظر إلى كل ما عداها باعتباره الهوامش ومصادر اللبن والعسل والأسواق التي يجب أن تدور حول المركز والقطب الأوربي ولصالح استعلائه، وبذلك لم يعد للأحاديث والأفكار التي كانت تصدر عن قيادات «التنوير» حول الإنسانية والعالم والرؤية العالمية من معنى إلا ذلك، وإذا كانت فكرة «العالمية» قد باءت بالفشل من منطلقاتها الكنسية، كما باءت بفشل مماثل من منطلقاتها التنويرية العقلانية فإن أوربا قد استطاعت أن تفرز الرومانسية أو «الرومانطيقية» كتيار فكري ضمن المسيحية الأوربية واعتبرت نوعا من التجديد بإسناد الحق والقيم إلى العاطفة والانفعال بدلا من العقل والتصور. وبذلك استطاعت هذه الحركة الأدبية أن تعطي للدين والأخلاق أسسا عاطفية ترتكز إليها فتتجاوز بذلك اعتراضات العقلانية والحسية. كما تم تأمين مركز القوة للأمراء عن طريق توظيف عاطفة الولاء للجماعة على أساس قومي يكرس المركزية الذاتية منطلقا لبناء المفاهيم التي قامت القومية ـ فيما بعد ـ عليها نحو مفهوم «المصلحة العامة» الذي ربط بالمصلحة الذاتية «للجماعة السياسية» إلى جانب ما يمثله من ولاء للأمير أو القوم، فبدأت فكرة

«الجماعة السياسية» تتبلور وتنمو لتؤول إلى نوع من «الإقليمية» التي هيأت بدورها إلى قيام دول منافسة تنطلق في كل صوب لخدمة «المصلحة القومية» أو «المصلحة العامة» التي طالما تعللت بها الكنيسة «المسيهودية» للتسامح في تعاطي «الربا» المحرم نصا في الديانتين اليهودية والمسيحية، لكن رجال الدين في القرن الخامس عشر بدأوا يتساهلون فيه بعد أن اكتشفوا أن التقدم والرخاء العام غاية شريفة، وان كرامة التاجر ومهنته عظيمتان؛ إذ يقوم تقدم الدول وازدهارها ورخاؤها على التجار[1].

وبحكم تبني الكنيسة الغربية «المسيحية الغربية المؤسساتية» إدماج مفهوم «التقدم» في خطاب روحي عالمي تعود أصوله الزمنية إلى «الحروب الصليبية ١٠٩٦ ـ ١٢٩١» التقت الإرادتان الأوربيتان الكنيسة التوارتية والسلطة الزمنية مرة أخرى في عمليات السيطرة والهيمنة والتخلص من الأديان الرجعية الثاوية في الشرق كالإسلام[2]، واندفعت مجموعات التجار والمبشرين معا وجنبا إلى جنب تعمل على تغيير أنماط حياة الآخرين وذهنياتهم، وتكسير وتحطيم بناهم الاجتماعية والاقتصادية لإيجاد أسواق لمنتجات أوربا، وابتزاز ما لدى السكان الأصليين، والسيطرة على خامات أولئك الكفار المتخلفين في الظلمات، واستبداد

---

(١) راجع: مقدمات الأستتباع، غريغورا مرشو، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ص ٢٨.

(٢) ورد في إحدى القصائد الإيطالية أثناء الحملة العسكرية على مدينة طرابلس في ليبيا سنة ١٩١١م ما ترجمته: (يا أماه! أتمي صلاتك ولا تبكي، بل أضحكي وتأملي، ألا تعلمين أن إيطالية تدعوني، فها أنا ذاهب إلى طرابلس فرحا مسرورا، لأبذل دمي في سبيل سحق الأمة الملعونة، ولأحارب الديانة الإسلامية التي تجيز البنات الأبكار للسلطان، سأقاتل بكل قوتي لمحو القرآن...) راجع: شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥، ص ٥٢.

أديانهم المنحرفة، وهدايتهم إلى المسيحية المستنيرة المتسامحة. فلم يعد لظلام الشرق من سبيل - في نظرهم - إلا الاستجابة إلى النور القادم من الغرب لفرض الحضارة على الهمج والبرابرة والوحوش الوثنيين الكفار الذين يعبدون الحجر الأسود بناء على توجيهات محمد الذي ينسبون إليه النبوة والرسالة!! وما كانوا يهذون به من افتراءاتهم.!!.

يقول مارتن لوثر الذي اعتبر إصلاحيا دينيا رفع لواء البروتستانتية ضد الكنيسة البابوية بعد أن درس الإسلام وتعلم منه الكثير «أن العامل الروحي بمقتضى الروح القدس وباسم قانون المسيح يجعل المسيحيين أناسا خيرين، أما العامل الزمني فهو الذي يقف عقبة كأداء في وجه غير المسيحيين والأشرار لكونهم مجبرين، تحت وطأة الواجبات الخارجية، على احترام السلام والالتزام بالسكون، سواء قبلوا أم أبوا ذلك» وإذا كانت ممارسة السلطة وإشهار السيف هما في خدمة الرب فكل ما تحتاج السلطة للتحكم بالسيف هو أن يتم العمل، حكما، في خدمة الرب، ويفترض - مهما كان السبب - أن يوجد من يقوم بمهام اعتقال الأشرار ومحاكمتهم وذبحهم وقتلهم، لكن لابد من الحفاظ بالمقابل على الصالحين وحمايتهم من أي دعوى بالدفاع عنهم وإنقاذهم[1].

الهيمنة الغربية:

يوضح لنا الأستاذ غريغوار مرشو، وكذلك الشهيد إسماعيل الفاروقي، والدكتور عبد الوهاب المسيري، والأستاذ محمد أبو القاسم، والدكتور يوسف الحسن كيف أمكن خلط عجينة واحدة من مركبات في غاية التنافر تتمثل

---

(١) تأمل في قرار رئيس الولايات المتحدة الأمريكية في مهاجمة من سماهم «محور الشر» لترى مدى انسجامه مع هذه الوصايا.

بالكنيسة الكاثوليكية والمواقف أو النبوءات التوراتية والتلمودية والبروتستانتية، بل والاتجاهات العلمانية والنزعات العقلانية والرومانسية والنسبية والمطامع التجارية والاتجاهات الإجرامية للقرصنة، والعلمانية المعرفية والفلسفية ومطامح الأمراء والحكام كل هذه المتنافرات والمتناقضات أمكن أن تصنع منها عجينة أوربية واحدة يقوم على حمايتها والعناية بها والترويج لها في الشرق خليط متنافر من رجال الأعمال والمغامرين والعسكريين الطامحين للمال وللشهرة والموظفين الجامعيين والمستشرقين ورجال الكنائس[1].

أما المفكرون والفلاسفة المنظرون فقد تفرغوا منذ بداية عصر النهضة الأوربي للتنظير لما يفعله ذلك الخليط العجيب وشرعنته غربيا لتتم السيطرة على العقل الإنساني غير الغربي بعد أن تكون السيطرة على الطبيعة والبشر قد تمت، أو تهيئ السيطرة على العقول ووسائل السيطرة على الطبيعة والبشرية.

لقد بدأت قبل ذلك الجهود الفكرية بـ«ميكافيلي» وأفكاره التي طرحها في خطاباته ثم في كتابه «الأمير» وتبعه «هوبس» في أفكاره عن الدين والدولة والمعرفة، ثم «ديكارت» وخلفائه، «فهيغل» ومدرسته، والتي تتلخص بأنه «لا خلاص للشرق إلا بالحرية المملاة من الغرب، و لا عقل إلا بالتكيف مع المعايير والقيم والعادات المذهبية الغربية، فالعلم الغربي والفلسفة الغربية قد توصلا إلى

---

(١) راجع «مقدمات الاستتباع» لغريغوار مرشو، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، وكذلك إسماعيل الفاروقي في مقدمته لكتاب «النظرية الإسلامية العامة للعلاقات الدولية» للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، كذلك يوسف الحسن في كتابه «البعد الديني في السياسة الأمريكية: طبعة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. وكذلك مقدمات د.عبد الوهاب المسيري في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٨. ومحمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦.

رسم المحور الأبدي للتاريخ المثالي الذي ينبغي أن تدور حوله تواريخ كل الأمم انطلاقا من نشوئها وعبورا بتقدمها حتى انحطاطها ونهايتها[١].

لقد كانت نزعات تصنيف البشر والتمييز بينهم تقوم على أفكار بسيطة وساذجة فيما مضى، ويسهل دحضها وتجاوزها، والتنديد بها، أما بعد ذلك فإن تلك الجهود لمفكري الغرب استطاعت أن تفلسفها وتجعل منها نسقا معرفيا ومؤسسيا له فلسفته ومناهجه ونظرياته وأحكامه المعيارية المصنعة لتسقط ـ هذه المرة ـ من خلال ما سمته بعلوم ومعارف إنسانية واجتماعية نعوتا سلبية على أبناء الحضارات الأخرى خاصة أبناء الشرق من عرب ومسلمين وكنائس شرقية، فصار الشرق ـ كل الشرق ـ بؤرة للاستبداد والتأخر واللامبالاة والكسل والعاطفية البلهاء، والأوهام والسحر والشعوذة واللاعقلانية، واللاتاريخية، وذلك لتحقيق أهداف عديدة، منها العمل على إيجاد نخب مصنوعة بهذه الأفكار من العرب والمسلمين ـ أنفسهم ـ لتشكل منهم قواعد داخلية لهذه الأفكار من ناحية ولكسب تأييد المواطنين الغربيين لاتجاهات حكوماتهم في الاستعمار والتوسع، وتسويغ كل أنواع القهر والظلم والاستعمار والاستغلال والاستعباد ضد الشعوب المسلمة وإعطائها صفة التحرير والإنقاذ لتلك الشعوب التي يريد مندوبو العناية الإلهية الغربيون تحريرها وتحضيرها، وإلحاقها بركب الحداثة.

دور المعارف الإنسانية والاجتماعية في تصنيف البشر:

بدأت حركة تكوين المعارف التي صارت فيما بعد علوما إنسانية واجتماعية غربية، لكنها أضفيت عليها الصفة العالمية مثل علوم «الأنثروبولوجيا، الإناسة، وعلوم اللسانيات» التي استعملت عند كثير من علماء الغرب ومستشرقيه لبناء

---

(١) المرجع السابق، ص٨٣.

أهرامات من التفسيرات العرقية للتاريخ وللواقع الإنساني، ثم بني بمثل ذلك التصور ولتحقيق غايات مماثلة ووفقا لتلك الرؤى «علم النفس» كما بنيت قواعد أسس علم «الجغرافيا» الأوربي ليصبح واحدا من العلوم الأولية في تحقيق التوازن الضروري لمفهوم «المواطنة» وتابعت متتالية المعرفة الأوربية لترسم علوم السياسة والاجتماع والاقتصاد والإدارة والقانون والفنون والآداب كلها ولتقوم بتعميمها بعد ذلك في أمم الأرض جميعا لتحقيق «الكونية الغربية الحديثة» أو «المركزية الأوربية المسيهودية» وتحولها إلى «عالمية معاصرة» تفوز وتفرض ما تسميه بـ«النظم العالمية» كيفما تشاء ووقتما تريد فأقامت نظامها العالمي الأول ـ في هذا القرن ـ في أعقاب الحرب العالمية الأولى، ثم أفرزت «النظام العالمي الثاني» في أعقاب الحرب الكونية الثانية. وجعلت العالم ثلاثة عوالم، عالما أول يتمثل في الغرب الليبرالي، وعالما ثانيا تمثل في الاتحاد السوفيتي المقبور، وعالما ثالثا هو عالم المسلمين ومن ألحق بهم، وفي تلك المرحلة بلورت الخبرة الغربية «علم العلاقات الدولية» مشحونا بكل تلك التحيزات الفكرية، ـ التي أفرزت الحرب الباردة، وآلافا من الحروب الصغيرة المحدودة شملت كل بلاد العالم عدا الغرب المحرك والمستفيد الأول منها، وساعدت أخيرا على بلورة نظام «جورج بوش» النظام العالمي الثالث أو الجديد؛ الذي يستكمل تشكيل صورته حاليا من خلال مزيج من الأطروحات التي تستهدف إحداث تغييرات هائلة في العلاقات الدولية، وفي القانون الدولي وسواها بقيادة إدارة جورج بوش الابن وأعوان أبيه السابقين.

الرؤية الإسلامية للعالم:

إن توضيح «الرؤية الإسلامية» للعلاقات الدولية في عصرنا هذا وما يمكن أن تؤدي إليه من تعايش سلمي يصبح ضرورة شرعية، بل وضرورة وجود وحياة

لأمتنا التي لا تزال موضع هجوم وابتزاز يستهدف استئصال ثقافتها، والقضاء على نظمها المعرفية فبعد أن بدأ النزر اليسير من علمائنا ومفكرينا يتجاوزون حالات المقاربة للفكر الغربي أو المقارنة به[١] ويتجرأ بعضهم على نقد «النظام المعرفي الغربي» واقتراح بدائل إسلامية[٢] واجه ذلكم حملة مضادة وشرسة تستحي من تراث الاستشراق وما سبقه ما تستطيع لبيان استحالة بناء «نظام معرفي قرآني» بديل للرؤية الرأسمالية أو الاشتراكية المتولدة عنها، وكذلك بقية الرؤى العلمانية بتصنيفاتها الداخلية المتعددة كالليبرالية. لذلك فإن الجهد المعرفي الإسلامي يتقدم كثيرا من أولويات المسلمين ليحتل موقع الصدارة في ظروفنا الراهنة لبيان وإثبات أنه لا سلم ولا أمن ولا سعادة ولا طمأنينة للعالم إلا بأن تدخل البشرية كلها في «السلم» كافة وأن تتجه لتجاوز تلك الأمراض الخطيرة التي حفلت بها معارف الغرب التي تهيمن على عقلية العالم المعاصر ونفسيته وتصوغ شخصيته مشوبة بكل تلك الجراثيم السرطانية.

إن المشكلات التي أفرزتها ولا تزال تفرزها تلك المعارف مشكلات كبرى، وما الإرهاب ولا الاضطراب إلا بعض تجلياتها، وقد أفلت الزمام حتى من يد الغرب نفسه فلم يعد مفكروه المنصفون اليوم قادرين على إيقاف عجلة التدهور فالأزمة كونية، والتفكيك شامل، ولا بد من كتاب كوني معجز صادر عن مصدر متعال متجاوز يعرف كيف يقضي على الأساطير العرقية والعنصرية التي شادت بناءها أساطير علوم الإناسة واللغويات وأصل الأنواع وما بني عليها،

---

(١) «فكر المقاربة» للفكر الغربي يمكن أن نقول: إنه بدأ بدخول نابليون مصر عام ١٧٩٨، وحتى بروز الأخوان المسلمين في العالم العربي، والجماعة الإسلامية في القارة الهندية، وحزب التحرير في فلسطين والأردن، حيث بدأت مرحلة «فكر المقارنة» بالفكر الغربي.

(٢) تلك هي مرحلة بناء أفكار ومبادئ «إسلامية المعرفة».

ليعيد للإنسانية إيمانها بخالقها ثم بوحدتها الإنسانية، ووحدة الكون الذي تعيش فيه، وإعادة بناء العلاقات الطبيعية بين هذه ـ كلها ـ ومن بينها «العلاقات الدولية» ولا مصدر ولا مرجع لذلك سوى «القرآن المجيد». فالقرآن المجيد ـ وحده ـ الذي أكد على وحدة الإنسانية ـ كلها ـ بشكل قاطع لا يحتمل تأويلا ولا يمكن الانحراف في تفسيره. كما أكد وحدة الأرض سكنا وموطنا لبني آدم ـ كلهم ـ سواء أكانت حارة أو باردة، استوائية أم غيرها، شرقية أم غربية، كما أكد على مجموعة من المقاصد الشرعية العليا والقيم التي تحكم سائر العلاقات الإنسانية، ويمكن أن توجه كل جوانب السلوك الإنساني نحو خط الاستقامة المتمثل في قيم التأسيس وهي: التوحيد، التزكية والعمران.

وتقوم على هذه القيم أو المقاصد الثلاثة جملة المقاصد الأخرى التي تقوم عليها قواعد العالمية وهي: العدل، الحرية والمساواة.

وما يتفرع عنها ليقوم على هذه الدعائم المتينة بناء الاستخلاف للبشرية في الكون، وأداء الأمانة والقيام بحق الابتلاء واستحقاق نعمة التسخير ليفي الإنسان بعهده مع الله، ويقود الكون في سيمفونية التسبيح والعبادة والعمران المباركة. وتتضح حقوق الله، وحقوق العباد وكذلك حقوق الفرد وحقوق الجماعة.

ورغم تلك المفاهيم والعلاقات المنحرفة التي كانت تتحكم في عالم ما قبل نزول القرآن، لكن القرآن قد تمكن من إرساء جملة المبادئ المذكورة لتقود خطى البشرية ولو بعد حين نحو العالمية المنشودة التي يدخل الناس في ظلها في السلم كافة.

عالمية الهدى والحق:

كانت العالمية قبل الإسلام قد فرضت ـ كما أشرنا ـ على أيدي الهلينيين والرومان في إطار مبادئ قهر الإنسان للإنسان المتوارثة الشائعة لدى أمم الأرض،

كما انتشر الإسلام في حوض الحضارات القديمة كلها فبنيت على دعائم تعاليمه «عالمية المسلمين الأولى» وبنت أوربا الأنوار والنهضة والعقلانية عالميتها التي أشرنا إلى بعض خصائصها وما شابها من أوجه خلل وقصور. واليوم يتطلع العالم إلى «العالمية» المرتقبة التي لن تتحقق إلا في ظل القيم المشتركة التي أرسى الإسلام دعائمها منذ عهد إبراهيم ـ عليه السلام ـ وحتى بعثة محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ فكيف تتحقق العالمية المنشودة لتعود الإنسانية إلى وحدتها ؟ وتتلافى مصير فلسفات الـ « end» والعدمية والعبثية ونهاية التاريخ والكون.

لقد نزل القرآن بلغة العرب وعلى رسول منهم، وفي البلدة المحرمة بدأ نزوله، وفي مهجر رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ الثاني «المدينة» اكتمل نزوله وبه كمل الدين، وقد خرج العرب بهذا القرآن إلى حوض الحضارات القديمة، ولم يكن خروجهم ذاتيا من عند أنفسهم، وما كان الخروج من طبيعتهم، لكن الله ـ تعالى ـ أخرجهم في إطار دفع إلهي، لا في إطار استعلاء قومي ذاتي، وعلاقتهم بالقرآن والرسالة التي أشتمل عليها علاقة تكليف وتبن وإيمان لا علاقة إنشاء وتوليد من ذواتهم، وقد خرج حملة رسالة الإسلام الأولون ليحققوا مهمتين: الدعوة إلى الإيمان بالله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ (آل عمران: ١١٠).

فهي دعوة لتحقيق غايات إنسانية مشتركة بين البشر جميعا تتلخص بإخراج الناس من عبادة الكهنة والأباطرة والفراعنة والأكاسرة والزعماء وما يسمونه بـ «المؤسسات» التي يهيمنون عليها «إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، وكل هذه الأمور يعود نفعها على الناس الذين يوجه إليهم الخطاب جميعا؛ وبذلك الخطاب المتجرد عن أية مكاسب قومية أو ذاتية، المتجه لصالح الآخرين تحققت قابلية استيعاب

للآخرين وحضاراتهم وأنساقهم الثقافية، وتحويلهم إلى شركاء متساوين في تبني! الرسالة، وحمل أعباء توصيلها إلى الآخرين، ولم تكد تمضي على بدء الدعوة وتبليغ الرسالة عقود قليلة حتى غمر الإسلام بنوره النصف الجنوبي من العالم ـ المعروف آنذاك ـ أي من جنوب الصين شرقا إلى جنوب أوربا غربا، وقد استطاع استيعاب الشعوب الوثنية من عرب ومغول وأتراك وكرد وبربر وسواهم في حركة فتح ودعوة واسعة جرت في إطار نظام وطبيعة علاقات العالم آنذاك، أما الشعوب الكتابية فقد دخل من دخل منها في عقود ذمة مع المسلمين حفظت لهم شخصياتهم القومية وخصائصهم الدينية والثقافية واستوعبتهم. وانهارت الدولة الرومية المستعمرة في الشام، وكذلك الدولة الفارسية ليصبح حوض الحضارات القديمة ـ كله ـ مستنيرا بنور الإسلام، ولتصبح دولة المسلمين «الدولة العالمية الأولى».

لقد استطاع المسلمون أن يتجاوزوا بذلك ثنائية الشرق والغرب، كما استطاعوا استيعاب التعدديات الدينية والثقافية والحضارية كلها في إطار «عالمية الخطاب الإسلامي» وإذا كان أقصى ما وصلت إليه الحضارة المعاصرة هو إقرار التعدد فإن عالمية «الخطاب الإسلامي» عملت وتعمل على استيعاب التعدد بعد الإقرار به، ودفعه باتجاه «العالمية» ليتحول إلى عامل دفع في إطار تنوع بشري إيجابي تظلل عليه أنوار الهدى ودين الحق، التي لا تسمح ببروز أية أسباب أو عوامل للانقسام الديني والطائفي، فالإسلام قد جعل من نفسه محور جذب لا محور تنابذ وطرد كالمركزية الغربية المستعلية المعاصرة، كما جعل من الأمة المخرجة قطب تأليف واستيعاب.

إن الآيات الثلاثة التي ورد فيها الوعد الإلهي في سور التوبة والفتح والصف بظهور الهدى ودين الحق على الدين ـ كله ـ تذكر بأهم الخصائص المساعدة على الظهور، وهي تحري الهدى، والسعي وراء الحق، فالدين مضاف

إلى الحق، والحق مضاف إليه. ولم تستخدم كلمة الإسلام في الآيات التالية: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (التوبة:٣٣) وقوله تعالى: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا﴾ (الفتح:٢٨) وقوله تبارك وتعالى: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (الصف:٩) وذلك لئلا يتوهم البعض أن المراد به إطاره البشري القائم الذي يشمله في إطار امتداده الأول وعمقه الجغرافي الذي وصل إليه خلال الفتح وعمليات الانتشار الأولى فيؤدي إلى لبس أو توهم بأن «عالمية الإسلام» المنتظرة ستتخذ الأبعاد والوسائل ذاتها كما هو الحال في نبوءات أنبياء أهل الكتاب التي يتوهمون حدوثها كخوارق تقع بشكل غيبي وبدون أسباب، أو بذات الأسباب التي وجدت في عصور أولئك الأنبياء والرسل، الأمر ليس كذلك؛ فإن الصيرورة التاريخية محكومة بسنن الله والقوانين التي أحكم الله ـ تعالى ـ إيجادها وحركتها وانضباطها حتى تبلغ غايتها التي حددها سبحانه وتعالى.

لقد بلغت البشرية مستوى متقدما جدا في العلوم والمعارف والمناهج العلمية، وتجاوزت في عمرها المديد العقل الإحيائي الجزئي إلى العقل الطبيعي، ثم تجاوزت المرحلتين معا مرحلة «العقل الوضعي» ثم لتدخل مرحلة «العقل العلمي» وهاهي قد بدأت تشكك في بعض معطيات «العقل العلمي» وتنتقده، كما بدأت تدرك أن «العقل العلمي» وإن استطاع أن يقودها إلى التفكيك من خلال النقد والتحليل فإنه قد عجز عن تمكينها من التركيب، وصارت تدرك خطورة المرحلة التي بلغتها بقيادة «العقل العلمي» وتشعر أنها أن استمرت في طريقها هذا فإنها سائرة إلى العدم والعبث والهاوية أو «نهاية التاريخ». والتوتر والقلق الذي يسود أوساط العلماء في الغرب خاصة كبير جدا، ولا شك أن الإسلام قادر على

أن يقدم حلا معرفيا لتلك المعضلة، ونعني بهذا أن المسلمين يستطيعون أن يقدموا معرفة تستند في مرجعيتها ومنهجيتها إلى القرآن العظيم، وتمثل بديلا حضاريا على مستوى العالم، فكيف يمكن أن يتم ذلك؟.

عقبات في طريق العالمية على المستوى الإسلامي:

إن الواقع التاريخي قد رسخ في أذهان جمهرة الناس بعض المسلمات الخاطئة، منها: أن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ قد أقام دولة كسائر الدول، كانت دينية، ويمكن أن تكون قومية أو إقليمية، وأن المسلمين مطالبون باتباع ذات الوسائل التي اتبعت في عمليات الانتشار الإسلامي الأولى وهي الفتح، واستقر في الأذهان أن على الأمة المسلمة أن تقيم دولة كدولة المدينة لتتولى هذه الدولة المهام التي نهضت بها «دولة المدينة» في الماضي، فتقيم مثلها في العالم المعاصر، وتكون هذه الدولة قاعدة الانطلاق نحو العالم لإخضاعه للخليفة المسلم الوحيد، والذي عليه أن يحول أهل دار الحرب إلى مواطنين في دار الإسلام إن أمكن.

أن المسلمين في حاجة إلى التعبئة الدائمة المستمرة لتحقيق هذا الحلم وهو بناء دولة التمكين والمنطلق. وقد بقي «الخطاب الإسلامي» المعاصر حبيس هذه الأمنية محاطا بتأثيرات التصورات المختلفة لما يعتبر من عوامل أو أسباب أو وسائل تحقيقها، وبقيت العقول المسلمة والأنظار معلقة بالواقع التاريخي فقط «غير ملتفتة إلى الواقع المعاصر أو المستقبل» باحثة عن وسائل تحقيق ما اعتبرته أم الأماني وهي «بناء الدولة والوصول إلى الحكم» فلم يزدها ذلك إلا بعدا عن تحقيق أهدافها في نشر الإسلام في الأرض والتمكين له، وتهيئة حملته لاستئناف حياة إسلامية طيبة، وقد زادت تعقيدات العلاقات مع الغرب الأمر سوءا، وخاصة بعد تحطيم دولة آل عثمان، وتمزيق كيان المسلمين إلى أشلاء وفقا لتخطيطات «سايكس بيكو» ذلك التمزيق الذي أدى إلى أن يستنفد كل قطر طاقاته ـ كلها ـ

ومنها طاقاته الإيمانية ورصيده الديني لمواجهة غزاته ومستعمريه، وطرد أعدائه ومستذليه من أرضه ودياره فعزز ذلك من ذلك الموروث بشكل عام. كما عزز من حالة الرفض الوارد من طرف قيادة الصراع أيا كان ذلك الوارد، فتكرست سائر المعطيات الفكرية في الواقع التاريخي الإسلامي في العقل المسلم المعاصر، وبقيت الأجيال المسلمة تجترها وتسترجعها على الدوام دون نقد أو مراجعة، واعتبرت معطيات ذلك الواقع التاريخي على اختلافها وسائل حفظ وحماية لكيان الأمة المعاصرة لابد من حمايته والدفاع عنه، والتشبث به كله؛ خيره وشره، جيده ورديئه، طيبه وخبيثه، دون مراجعة أو نقد أو تمحيص، واعتبار المدافعين عن هذا التراث ـ كما هو ـ رموزا وأبطالا و قادة حقيقيين.

كما أن المغلوب مولع بتقليد الغالب، وتصرفاته يغلب عليها أن تكون ردود أفعال لتصرفات من سيطر عليه وغلبه، خاصة إذا كان المغلوب يعيش حالة أزمة فكرية مستعصية وتوقف عقلي، وهذا قد جعل عملية تقديم البديل الحضاري القرآني المعاصر في غاية التعقيد والصعوبة. وهنا نستطيع أن ندرك لماذا أمر الله رسوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ بأن يجاهد الناس بالقرآن وبتعاليمه وأحكامه جهادا كبيرا، حيث قال تعالى ﴿وجاهدهم به جهادا كبيرا﴾ (الفرقان:٥٢) أي جاهدهم بتلاوته عليهم، ومطالبتهم بتدبره، وتلاوته، والوعي بقضاياه، وتعليمهم إياه وتزكيتهم به وتحقيقه فيهم، ودعوتهم للوقوف عند حدوده، لا يجاوزونها ولا يتعدونها.

عقبات في طريق العالمية ـ على مستوى الغرب:

ومن الخصائص الفكرية للعالمية أو المركزية الغربية الراهنة: أنها عالمية وضعية تتدرع بالمنهجية العلمية، وقد فجرت في الإنسان قدراته النقدية والتحليلية، وكرست فيه نزعة النفور من كل ما يؤثر في حرية الاختيار الليبرالي الطلق لديه. لقد انداحت هذه المركزية شبه العالمية لتفرض نفسها وقيمها وخصائصها على الناس جميعا، ولتضع المعمورة كلها في دائرة تأثيرها بما في

ذلك المسلمون وديارهم، كما دعمت فكرة الحذر والشك في كل ما هو ديني خوفا من الوقوع مرة أخرى في دائرة التأثير اللاهوتي الديني الكنسي، فكيف يمكن تقديم الإسلام مصدرا للبديل الحضاري؟ وكيف تقتنع البشرية بأن القرآن المجيد المكنون المفصل يحمل الحل، وهو في نظرها مجرد كتاب دين؟ ذلك هو التحدي المعاصر الذي يواجه حملة القرآن في عصرنا هذا.

إن الإسلام لو قدم بذات الشكل الذي يقدمه المسلمون اليوم به ـ ومنهم جل الحركات والأحزاب الإسلامية التي قدمت قيم الإسلام في دائرة الحلال والحرام وإطار الفقه الموروث ومعارف عصر التدوين، فإن نصيبه من العالم سيكون استمرار الرفض والمحاصرة والاضطهاد ولاشك، فإذا قدم الإسلام كعنوان شامل للبقعة الجغرافية التي يعيش المسلمون بها ـ اليوم ـ وللعناصر البشرية التي تنتمي إليه وتدعي تمثيله، وقد ـ كذلك ـ تمثيلا لمجمل الواقع التاريخي الذي ينتسب إليه ولمعطيات تراث المسلمين في عصر التدوين للتراث الإسلامي وما تلاه فإنه سينظر إليه على أنه الصورة المشوهة لليهودية وللنصرانية، وقد استطاع أهلوهما تنقيتهما من سلبياتهما، وتحجيم تلك السلبيات وتحويل تلك الديانات إلى مجرد أديان وظيفية تقدم للإنسان خدمات هو بحاجة إليها فتشبع أشواقه الروحية، وقد تعالج بعض أمراضه النفسية وتتطور وفقا لاحتياجاته التي يحددها بنفسه.

مما لا شك فيه أن الإسلام ـ اليوم ـ يقدم لأهله ولغير أهله بشكل لا يتناسب وعظمته وقدراته، وذلك من خلال فقهاء التراث والفقه الموروث الذي مثل محاولة فقهائنا العظماء في التاريخ في معالجة مشكلات مجتمعاتهم الزراعية البسيطة أو الرعوية أو ذات التجارة الفردية المعتمدة على التبادل البسيط للمنافع في تلك المجتمعات. لكن حين يراد لهذا التراث وهذا الفقه أن يستجيب لحاجات معقدة لمثل هذا النوع من المجتمعات المعاصرة واقتصادياتها، فإننا نكلفه ما لا يطيق، وفي نفس الوقت نكلف أولئك الفقهاء العظام ونضع في عقولهم وعلى

ألسنتهم معالجات مفتعلة لقضايا ما عرفوها، ولم يفكروا أو يجتهدوا فيها، فهي مسائل وعلاقات لم تكن في زمانهم. وكيف يقدمون حلولا لمشاكل لم تخطر ببالهم؟، والقول سوف ينعكس على الإسلام وعالميته انعكاسا سلبيا فلا ينفي عنه عالميته فحسب، بل يظهره بأنه دين لا يصلح إلا لمجتمعات قروية ورعوية بسيطة أو لمجتمعات بادية، وهنا مكمن الخطر، فالإسلام دين عالمي منذ انطلاقته الأولى للناس عند نزول «أقرأ» على خاتم النبيين ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ وبدأ تأسيسه لمجتمع الدعوة الإسلامية العالمية الذي شمل المحيطين الأطلسي غربا، والهادي شرقا في الوسط من العالم ليربط بين القارات الثلاث «أسيا، إفريقيا، أوربا» فدمجت تلك العالمية الإسلامية الأولى بين الحضارات والثقافات والأعراق، في إطار إنساني واحد، وألغت بذلك ثنائية «الشرق والغرب». وامتدت أنوار الإسلام إلى أوربا كما غمرت أنواره وهدايته آسيا وإفريقيا، وبذلك صار الإسلام ختاما مقبولا لكل النبوات ورسالة مهيمنة على سائر الرسالات. وقد استوعبت رسالة الإسلام الجميع بمضمونها الإلهي منطلقة من رسالة دينية، لكنها منفتحة على الجميع ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ (البقرة:٢٥٦). والعالمية الإسلامية هذه مثلت ولا تزال تمثل قوة تفاعل عضوي قادر على توحيد البشرية ورفع الحواجز بينها حين تفهم في ذلك الإطار.

العالمية والأزمات:

إن العالميات في إطارها الوضعي البشري اكثر ما تبرز الحاجة إليها عندما تتفاقم الأزمات القومية والإقليمية أو المركزية، وتبدأ الأنساق الحضارية الإقليمية بالتراجع والتلاشي. أما العالمية الإسلامية فيقود إليها بالإضافة إلى ذلك تقدير إلهي أحكم الله به بداية الرسالة بتحرير الأميين، وأحكمت النهاية بالآيات والأحاديث المبشرة إن شاء الله. آيات التوبة والفتح والصف والأحاديث الصحيحة في تفسيرها في ظهور الإسلام كما جاء به الأنبياء والرسل ـ كافة ـ من

آدم وحتى محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ على الدين كله واستيعابه للأديان كلها. إن الإسلام قد راجع، وقوم مبادئه في المرحلة الممتدة ما بين خروج آدم من الجنة وحتى عصر إبراهيم ثم قام بالمراجعة الشاملة والأخيرة محمد بن عبد الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في المرحلة الممتدة ما بين عصر إبراهيم وعصره، وهكذا اكتمل هذا الدين واستوى على سوقه كما قال تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ (المائدة:٣).

إن كلا من الحضارات الأسيوية السابقة والإفريقية كذلك لم تشكل «بعدا عالميا» يقابل في عالميته عالمية الإسلام، فالغرب الأوربي هو الوحيد الذي شكل «عالميتين» مقابلتين تاريخيا للعالمية الإسلامية الأولى وها هو يتحدى ويعمل على إعاقة انبثاق العالمية الإسلامية المرتقبة، وذلك بالشكل التاريخي التالي:

إن الغرب المعاصر يعتبر نفسه وارث العالمية الهيلينية التي استوعبت حضارات الشرق التقليدية الإقليمية كافة وشملت المتوسط كله، فتلك أولى العالميات بحكم الاتساع والاستتباع والاستقطاب منذ غزوات الإسكندر المقدوني «٣٥٦ ـ ٣٢٤ قبل الميلاد».

كذلك فعلت العالمية التي خلفت العالمية الرومانية الهيلينية منذ توسعها في البحر الأبيض المتوسط «عام٢٠١ قبل الميلاد» ثم سيطرتها على ما سمي بالشرق الأوسط [1].

---

(١) تنوعت الآراء حول إطلاقات تسمية «الشرق الأوسط» تبعا لاختلاف الرؤية التاريخية. للتوسع حول تعريفات هذا المصطلح راجع: «الشرق الأوسط الجديد» علاء عبد الوهاب، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥، ص ٥١ ـ ٦٧. وكذلك المذكرة التعليمية التي أعدتها أ.د/ منى أبو الفضل لطلابها في جامعة القاهرة الذين درست لهم مادة «النظم العربية».

وقد تميزت الحضارتان الهيلينية والرومانية بالنهج الوضعي إذ أن تراثهما الديني غير سماوي، يستمد مقوماته من قوة إلهة الأولمب «بالنسبة لأثينا» ومن قوة القياصرة المؤلهين «في روما» وذلك قبل اعتناق روما للاهوت المسيحي الذي وصل إليها محرفا في شكل الإله المجسد، أي بوصفه إلها يستمد خصائصه من مواصفات إلهة الأولمب والقياصرة مؤلهي أنفسهم، فالمسيحية قد تحولت على يد الغرب الأوربي إلى رسوم مثقلة بالموروث الهيليني والروماني، ولم يعد لها من علاقة بالأصل «التوحيدي» الذي جاء به موسى وعيسى - عليهما السلام - في الأرض المقدسة التي بارك الله فيها.

لقد تكونت الحضارتان الهيلينية والرومانية ضمن نسق حضاري له نظرياته الخاصة في الإنسان، وهي نظرة تسمح باستعباد الإنسان لا بتحويله إلى رقيق أو «قن خالص» بل باعتباره طاقة عمل يمكن تسخيره بدون أجر، وتحويله إلى قوة وطاقة مسخرة في نظر أثينا وروما. وأفضل العبيد في نظر هاتين الحضارتين مصارع في ساحات القتال يصرع الأقران أمام أسياده ويقف باعتزاز على الجسد المتهاوي، ثم يستدير ليركع لأولئك الأسياد. والغربيون المعاصرون يعدون أنفسهم ورثة هاتين الحضارتين، ولم تختلف نظرتهم للإنسان كثيرا عن أولئك الأسلاف حيث سخروا الإنسان في المناجم والصناعات المختلفة وأدخلوه كلا أو أجزاء حيا أو ميتا إلى المختبرات لإجراء التجارب وإنماء الخبرة، ومراكمة المعرفة، واخترعوا من وسائل الدمار الشامل والتخريب ما يمكن أن يقضي على الحياة على مستوى الأرض كلها. كما سخروا أسلافهم في بناء الهياكل والقلاع. هذا النسق الحضاري بشقيه الوارث والموروث بني على هذه النظرة للإنسان المؤدية للصراع والتضاد والتنابذ لا محالة، حتى لو اتخذت شعارات تبدو في ظاهرها مغيرة لتلك القيم الحاكمة للمسيرة الحضارية الغربية.

في مقابل ذلك كله تأتي «عالمية الإسلام الأولى» لتنسخ تلك الوضعيات

الثلاثة الإغريقية والرومانية والغربية المعاصرة وعلى النحو التالي:

أولا: في مقابل العالمية القهرية الهيلينية والرومانية جاء الإسلام محررا للشعوب إذ لم يسجل لنا التاريخ ومنه التاريخ الوضعي واقعة واحدة قتل فيها المسلمون شعوب المناطق التي فتحوها، فقد كان القتال ـ كله ـ موجها ضد جيوش الروم وجيوش أباطرة الفرس أي ضد الطغاة والقوى التي تساندهم، لا ضد الشعوب، بل لقد ساندت الشعوب الفاتح المسلم ضد سادتها فهو أول فاتح في التاريخ يأتي إلى من حوله من الشعوب لا فاتحا، بل محررا ملتزما بكتاب سماوي يقيده بقيود أخلاقية كثيرة تمنعه من أن يعلو في الأرض أو يفسد فيها، وبذلك أسس الإسلام أول عالمية «مقابلة» للعالمية القهرية الطاغية المستبدة.

ثانيا: تميزت الحضارة الإسلامية ضمن مراكزها العربية المتنوعة «المدينة المنورة، دمشق، بغداد، القاهرة...وغيرها» بعقيدة توحيد كان من شأنها ألا تستعلي بإلهها «الخاص» الذي لم يكن خاصا لأنه إله الجميع، على آلهة الشعوب الأخرى، فقد انطلقت الحضارة الإسلامية في محاربة الشرك ونشر التوحيد ومد الجسور مع تراث النبوات التوحيدية بقطع النظر عما أصابه من الانحراف فبقيت اليهودية والنصرانية وقبلتهما، وأضيفت إليهما المجوسية وكذلك الصابئة ضمن ديانات متعايشة في إطار الكيان الإسلامي الجامع، فعاش كل أولئك بحمايته وأمانه، وتمتعوا بعدله فكان الكيان الإسلامي أول كيان يتآلف فيه جميع الذين يصدرون عن الأديان الإبراهيمية وغيرهم، ولم يكره أحد على تغيير دينه **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾** (البقرة:٢٥٦) ولو وقع منه إكراه على ذلك لما وجدت أية أقليات ـ اليوم ـ في بلاد المسلمين.

ثالثا: تميز النسق الحضاري الإسلامي بعدم استعباد شعوب المناطق المفتوحة، فالمدينة المنورة وهي عاصمة الإسلام الأولى لم يبنها عبيد استقدموا من المستعمرات وسخروا لبناء الهياكل، كما لم تبن دمشق أو بغداد أو القاهرة بهذا الشكل، وأما فريضة الزكاة فقد كانت توزع في مناطق جبايتها، وللمؤلفة

قلوبهم من غير المسلمين حظ فيها، وكذلك للعاجزين عن الكسب والعمل، أو الذين لا تكفي إيراداتهم لسد احتياجاتهم، وكذلك الجزية التي تنفق على حماية دافعيها. في حين بنى العبيد المسخرون صروح أثينا وروما وقلاعهما، فالنسق الحضاري الإسلامي في إنسانيته هو نقيض النسق الهيليني والروماني.

هذه مقابلات إسلام وتوحيد قائم على استرجاع تراث الأنبياء كلهم وتحريره من كل ما أضيف إليه ودمجه بعالميته يخلف عالمية أوربية سابقة، ثم لا يكون مثلها في توجهه العالمي؛ إذ يطرح التوحيد في مقابل الوضعية الملحدة أو المشركة، ويطرح النسق الحضاري الإسلامي القائم على منظومة القيم الإلهية مقابل النسق القهري الاستعبادي، ويربط العباد بخالقهم ولا يسخرهم لحاكم أو سلطان.

إذن فقد نسخت العالمية الوضعية المتمثلة بالحضارة الرومانية الهيلينية بعالمية إسلامية أولى تختلف عنها تماما في الرؤية وفي الأسس والمنطلقات السياسية والنتائج، ويمكن لعلماء التاريخ والنصوص والحضارة دراسة نمو الأفكار وشكلها وانتشارها في ظل الإسلام، وأن يسترجعوا ويعدوا بالتفصيل «دراسات وافية» لما أشرنا إليه كل من زاويته وفي إطار تخصصه.

إن الحضارة الأوربية المركزية المعاصرة سواء تفرعت شرقا أو غربا بدأت بإرساء دعائم عالميتها الثالثة منذ بداية سقوط عالميتنا الأولى في ما أحدثته الحروب التي لم نسمها نحن «صليبية» بل هم الذين سموها بذلك؛ أما نحن فقد سميناها «حروب الفرنجة» أو «الإفرنج»[1] ثم ما تلا ذلك وترتب عليه من سقوط بغداد بأيدي التتار عام ٦٥٦ هـ وسقوط الأندلس عام «١٤٩٢م»، وكل كتب تراثنا

---

(١) راجع ما شئت من كتب التاريخ التي كتبها الذين عاشوا تلك الفترة أو بعضا منها، أو موسوعات أولئك الذين استوعبوا ما كتبه سابقوهم وأضافوا عليه، ومنهم ابن كثير صاحب البداية والنهاية، وابن الأثير صاحب الكامل في التاريخ، وابن خلدون صاحب المقدمة، وأبي شامة صاحب تاريخ الدولتين.

وتاريخنا شاهدة على ما نقول، فلم يعودنا إسلامنا شن حروب بين هلال وصليب، ولا بين شرق وغرب، فطبيعة الإسلام تأبى ذلك وترفضه، وبعد أن تمكنت عالميتهم الأوربية «الثالثة» كان غزوهم لأراضينا بداية من نهاية القرن التاسع عشر، ثم كان زرعهم لإسرائيل قسرا في قلب الوطن العربي من عالم الوسط الإسلامي في منتصف القرن العشرين.

وهكذا فرضوا هيمنتهم وعالميتهم أو مركزيتهم الجديدة على أرض الإسلام كلها، ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا، وانتشروا إلى ما وراء ذلك، ثم سادوا العالم بأكمله، فأصبحت الحضارة الغربية الأوربية ذات الجذور الرومانية من بعد الهيلينية عالمية العالم الجديدة تكاد تستوعبه في تفاصيله الحياتية والعقائدية وتفرض عليه نماذجها في كل شيء، إنها تريده عالما على صورتها في كل شيء، فما هي صورتها هذه التي تعود إلينا ـ اليوم ـ في شكل «نظام عالمي جديد» تستهدف «عولمة» كل شيء أي إخضاعه للمركزية الغربية الأمريكية أو «الأمريكا أوربية». وهذه ـ أيضا تسميتهم المعبرة عن نظرتهم المركزية الشمولية القاهرة.

نعود مرة أخرى إلى المتقابلات الثلاث التي كانت لدى الهيلينية والرومانية، أن الصورة الثلاثية نفسها تتكرر من جديد ضمن عالمية «شاملة» هذه المرة، وهي كما كانت من قبل:

مركزية أصبحت شاملة وعالمية، ولم تعد أوربية أو أمريكية فحسب، وهي لا تملك من مقومات العالمية القيمية شيئا .

مركزية وضعية لم تعد القيم الدينية من مبررات عالميتها الحضارية، حتى اللاهوت المسيحي طلقوا قيمه الدينية الأخلاقية الخاصة، واستبدل بمركب ملفق عجيب يجاور بين «علمانية» مطورة، و «يهونصرانية» محرفة، وتراث وثني خليط، وهذا المركب العجيب مع ما نجم عن الثورات العقلية والعلمية والصناعية والتقنية، وما إليها من حداثة وما بعد الحداثة التي تسعى أمريكا ـ اليوم ـ أن

تقدمهما دينا عالميا جديدا على سائر أمم الأرض أن تتبناه وتتدين به، وتغير وفقا له ثقافاتها وحضاراتها وأديانها وسائر مكوناتها وشخصياتها من أجل تبنيه أو تهيئة شعوبها لتبنيه، وتيسير سائر السبل أمامه.

نسق حضاري يستند إلى الصراع والاستحواذ بالقوة القاهرة.

فماذا علينا أن نفعل في مقابل ذلك؟ لا لإنقاذ أنفسنا فحسب، بل لإنقاذ أوربا وأمريكا والعالم كله، وتحويل العالم إلى بيت كبير يستقر الإنسان فيه مستمتعا بالسلم والأمن سالكا طريق الهدى والحق؟

منطلق الدخول في السلم كافة:

لسنا في معرض التحيز ضد الغرب أو غيره، وليس من مهمتنا أن نستعلي حقيقة أو خيالا على سوانا، إذ أن مهمة الاستخلاف والشهادة على الناس لا تسمحان لنا بالتحيز ضد أحد من خلق الله أو طلب العلو في الأرض، ولا في إطار تكريس الصراعات الحضارية بين البشر لنسود عليهم، فعالميتنا الإسلامية، وخروج أمتنا من قبل بالرسالة الخاتمة إلى الناس كافة، واستيعابنا للحضارات والثقافات والأعراق، وختم النبوة الوارثة لكافة النبوات، والدين الإسلامي الوارث لكافة الرسالات، وإلغاؤنا بتوجيه من رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ لثنائيات الحضارات المتصارعة، والتزامنا بعقيدة التوحيد والتعارف بين الناس، وإيماننا بالأمر الإلهي يوجب علينا الدخول في «السلم كافة»، فكلّ هذا لا يسمح لنا بأن ننغمس في تعصب أو تحيز ضد الآخرين أو استعلاء عليهم، بل إننا نعذر الغير في تحيزه ضدنا، فللغير من موروثه التاريخي ونسقه الحضاري ولاهوته الديني ما قد يدفعه لذلك، أما نحن فما كنا متحيزين من قبل وما ينبغي لنا أن نكون متحيزين أو طالبي استعلاء، فنحن شهداء على الناس ينبغي أن يكون شهودنا وحضورنا بينهم قائما على منطلق الانتماء إلى البشر كافة، والعمل على إنقاذ البشرية كلها، وسلوك سبيل الرأفة بها والرحمة بأبنائها.

إن الله ـ تعالى ـ هو رب العالمين وهو رب المسلمين كما هو رب الأوربيين والأمريكيين ورب الناس أجمعين قد وعد بعالمية أخرى تقابل في شموليتها واتساعها مركزية الغرب الشاملة، والمهيمنة ـ اليوم ـ على العالم، فكما كانت عالميتنا الأولى بديلا ومقابلا للهيلينية والرومانية ستكون عالميتنا الإسلامية المرتقبة بديلا عن المركزية الغربية الشاملة، وذلك حين نعرف كيف نستخدم مداخل منهجيتنا القرآنية بشكل مناسب فيظهر الهدى ودين الحق على الدين كله، أو يكتشف الغرب الإسلام فيسبقنا إليه، ويستبدل عولمته القاصرة بقيادة «العالمية الإسلامية الثانية» فمن يدري؟!.

إن عالميتنا ليست عالمية تعصب أو دعوة تنطلق من الخصوصية الجغرافية البشرية لمضاهاة العالمية الغربية، إنها عالمية «الرحمة» لنا وللغربيين على حد سواء وللعالم أجمع، ولتفصيل ذلك يمكن أن نوضح ما يلي:

أولا: إنها عالمية إسلامية يهيئ لها العليم الخبير على علم منه لتشمل العالم كله، لأن العالم يفتقر إليها للخروج من أزماته السياسية والاقتصادية والفكرية والبيئية التي تراكمت نتيجة فشل النسق الحضاري الغربي المهيمن. فالعالمية الإسلامية أعدها الله على هدي رسالته الشاملة ليخاطب بها البشرية جمعاء وينقذها من هذا التردي والمصير الهالك الذي ينتظرها، إذ أن ما يجري على الأرض ـ اليوم نقيض لقيم التوحيد والتزكية والعمران والعدل المطلق..

ثانيا: إن الخطاب العالمي الذي ينبغي لأمتنا أن تخاطب به العالم وان توجهه للحضارة المعاصرة بتفريعاتها الغربية وغيرها، حين نوجه خطابنا المعرفي المنهجي هذا إلى الحضارة الغربية الأمريكية فإننا نفعل ذلك لا من منطلق الدعوة أو التبشير أو الرغبة في زيادة أعداد المنتمين إلى «الجنسية الإسلامية»، بل لأن هذه الحضارة هي المهيمنة ـ الآن ـ على السلوكيات البشرية الاجتماعية والثقافية والأخلاقية بحكم مركزها العالمي التقني وعلومها السائدة، فلا بد من إيجاد

أفضل أجواء الحوار مع المدرسة الفلسفية والمعرفية الغربية المنتشرة في أمريكا وأوربا والتي نشأت وترعرت فيها كل أنواع العقل المعاصر في الغرب ومنها وعنها انبثقت اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة.

أن «العالمية الإسلامية» ـ وحدها ـ هي القادرة ـ في نظرنا ـ على القضاء على القلق الغربي وتعديل المسار. والأمة المسلمة لن تستطيع أن تجد خلاصها إلا في حمل هذه العالمية وتبنيها، فعلى العقل المسلم أن يستحضر هذا البعد في سائر أحواله ليكون قادرا على توجيه الخطاب الإسلامي المناسب إلى عالم اليوم، وليدرك المسلمون والعالم ما يمكن للقرآن وللإسلام أن يقدماه لعالم اليوم.

ثالثا: أنها عالمية إسلامية منتظرة وحتمية الوقوع، وقد ينهض بها المسلمون، وقد ينهض بها غيرهم لو تقاعسوا، وحين نبدأ العمل لها من الآن فإننا نفعل ذلك التزاما بمسئولية الاستخلاف، ومسؤولية الشهادة على الناس. وقيامنا بواجبنا هذا نحو البشر نابع من التزامنا بمسئولياتنا أمام الله سبحانه وتعالى، وفي ذلك تكمن حريتنا، لذلك فإن علينا أداء هذا الواجب، فقد قضى الله ـ تعالى ـ أن نكون حملة رسالته والشهداء على الناس من بعد رسوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ، فما نفعله في هذا السبيل رسالة وواجب وأمانة حملنا الله إياه، فإذا لم نبلغ رسالة الله كما ينبغي أن تبلغ ونوصل إلى الناس هداه ونوره كما ينبغي أن يصل فسيبقى حالنا على ما هو عليه أو قد يزداد سوءا ومعنا البشرية ـ كلها ـ وإن اختلفت طبيعة المشكلات والأزمات، فللتخلف أزماته، وللتقدم أزماته.

وهي علاقة أخذ وعطاء بين المولى الكريم وعباد الرحمن، وهي وإن كانت مصدر ذكر لنا لكنها ليست مصدر استعلاء أو إعلاء لنا على البشر، وليس لنا أن نمن على أحد حين نقدم للناس عطاء الله ـ سبحانه وتعالى ـ وليس لأحد أن يظن بنا الظنون، وليس لنا أن نستحوذ على غيرنا بعطائنا بعد ذلك، بل علينا أن نعمل لتقبل كلمات الله منا. وقد يكون لنا شهادة تاريخية من نسقنا الحضاري حيث لم

نستعبد أحدا ليبني الهياكل في «المدينة المنورة» عاصمة الإسلام الكبرى التي لا تزال بمثابة قرية كبرى، ولم نكره أحدا على التدين بديننا، ولم نسخر أحدا لخدمتنا، ولم نأت بغير رسالة التوحيد، ولم نوجد في الأرض تنابذا ونفيا وصراعا بين البشر ولم نستغل ذلك لصالحنا المادي، ولم ندمر البيئة، ولم نخرب الأرض، ولم نفسد في البر والبحر والجو. بل استوعبنا سائر الأنساق الحضارية والثقافية وبشكل لم يسبق له مثيل من قبل، ولم يأت بعده ما يشبهه. كما أشرنا إلى ذلك من قبل، وكما أكدت سائر الدراسات التاريخية المصنفة، ومنها الدراسات الغربية.

إن الحضارة الأوربية الغربية المركزية التي صارت شاملة، استحكمت بعالميتها وغمرت الأرض من اليابان وعبر جمهوريات آسيا الوسطى التي كانت تسمى سوفياتية، ومرورا بأوربا الغربية، إلى كل من أمريكا الشمالية والجنوبية، ولم يبق ركن من أركان الأرض لم تخترقه وتصل إليه بثقافتها.

ومهمتنا نحن المسلمين رغم سوء أحوالنا وظروفنا أن ندخل وندخل الناس في مرحلة الهدى ودين الحق. فأوربا وأمريكا ـ ونعني بهما حضارتهما المركزية الشاملة عالميا ـ تدرك في نفسها ومن نفسها وعبر فلاسفتها أنها لن تستطيع إخراج نفسها ولا العالم من المأزق الذي يتجه إليه، لأنها تعاني المشكلات الجوهرية التالية:

أولا: إن الحضارة الغربية لا تزال تتلمس المزيد من التقدم التكنولوجي الذي أعقب ثورتيها الصناعيتين الأولى والثانية، في حين تعاني تدهورا اجتماعيا وحضاريا وقيميا بشكل متواصل، فالرقي التقني لم يؤد إلى رقي إنساني بل قابله ولا يزال يقابله انهيار إنساني. ولم تستطع الحضارة الغربية ـ حتى الآن ـ حل هذا الذي يبدو لها وكأنه لغز حضاري: فالتقدم الحضاري المستوى على كل المجالات كان يجب أن يكون أفقيا ومتصاعدا، وبذات الوقت يفترض أن يتطور

الإنسان بموجبه قيميا وأخلاقيا كما تتطور تقنيته بقدر حاجته إلى ذلك التطور. غير أن الذي يحدث في الحضارة الغربية هو العكس تماما: العلوم تتقدم والإنسان ينهار، وقيمه تتلاشى وعذابه واستلابه ومآسيه تتزايد، وأدرس ـ إن شئت ـ أحداث سبتمبر وما ترتب عليها.

ثانيا: إن كل محاولات السيطرة على التاريخ لم تعد مجدية بالرغم من المحاولات المتفائلة منذ ما قبل الحرب العالمية الأولى وما قبل الحرب العالمية الثانية، فالكل قد تفاءل وقتها وظن أنها ـ أي الحرب الأولى ـ آخر الحروب، ولكن الحرب قد اندلعت قبل مرور عقدين على وقف الأولى، وتحول البشر في الثانية إلى وحوش أشد ضرواة من الأولى، فما الذي يمنع حدوث ذلك من جديد؟ بل أن الحروب الصغرى التي تدور رحاها في كل مكان جاوزت أرقام خسائرها المحسوسة ما يعادل ثلاثة حروب كونية أو تزيد، وليس ثمة منهج للسيطرة على التاريخ كالمنهج الرباني؟ وكل ما يحدث إنما هو تغير في الصراع ووسائله وأدواته، أما الصراع واستلاب الإنسان فإنه مستمر مهما تغيرت الآليات!، والحروب الصغيرة والمحلية والمحدودة التي جرت في مختلف أركان الأرض يمكن أن تقود إلى حروب تدمر الأرض وما عليها بأسلحة الدمار الشامل.

ثالثا: إن كل محاولات السيطرة على الإنسان في النظامين «الاشتراكي المقبور، والرأسمالي المنتظر» استتبعها ويستتبعها تمرد الإنسان، فالإنسان في إطار الشمولية المادية يبحث عن قيمته الذاتية، فيرتد إلى قوميته، ويبحث عن ذاكرته الوجودية فيرجع إلى دينه، وذلك ما حدث في الاتحاد السوفياتي. والإنسان في إطار الليبرالية والوضعية الغربية لا يحصل ولا تعطيه هذه الليبرالية سوى الفكر الانتقائي المجزأ والمبعثر؛ يبحث الإنسان عن ذاته فلا يجدها، فيفرغ ذاته في ذاته انهماكا في الشهوات والجزئيات، ثم يتأزم ويفارق كل شيء بما في ذلك جذره العائلي، فالحرية بلا مضمون، والإنسان بلا التزام بشيء، بلا عائلة ينتمي إليها وبلا

شريك في الحياة يأوي إليه، وبلا ولد يفرغ عليه عواطف أبوته وحنان أمومته. هي حرية إلى حد الموت الذاتي، إلى حد النفس المفككة، إلى حد التردي والهلاك، ماركس تمنى الخبز فوجده، اينشتاين تمنى الطاقة فوجدها، دارون تمنى التطور فوجده، فماذا بعد ذلك؟ إنها العدمية، إنه اليأس والانتحار للتخلص من حياة بلا مضمون، بلا معنى، بلا هدف.

رابعا: النسق الحضاري القائم على الصراع وغلبة الأقوى وسيطرة الشركات الكبرى على كل شيء حتى على مستوى الإعلانات التافهة تحكموا فيها، ووجهوها تلك الوجهة الاستهلاكية التي جعلت الإنسان مثل الكلب **﴿إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث﴾** (الأعراف: ١٧٦)، فلا غرابة أن يشعر الغربي باستلاب تام، فهو يعيش تحت ضغط الحضارة القائمة في كل شيء ومنها نموذج «التعليم» لابنه ونوع ما يأكل ويتذوق ويلمس ويمارس، ويتصرف تحت ضغط ذلك كله.

لو أردنا تقييم آلاف الصفحات فيما كتب ويكتب في هذه المجالات لفعلنا فالشواهد كثيرة فلو أتينا بهذه الشواهد ونسقناها فلسفيا سنكتشف الأسباب والمحددات الموضوعية التالية لأزمة الحضارة العالمية الراهنة:

أولا: اللاهوت المسيحي: بعد أن استلبه الموروث الهيليني والروماني ـ لم يعد قادرا على أن يمنح العقل الغربي رؤية كونية تتجاوز مفهوم الإله «المتجسد» فقضى اللاهوت المسيحي بذلك الوضع على نقاء التوحيد واستبدله بحلولية شركية، قضت على المفهوم الكوني المتجاوز للطبيعة في الفكر الفلسفي، فأصبح الجهد العقلي الإنساني مقيدا إلى «وضعية» ضيقة، لأن مفهوم «الألوهية» ـ الله ـ وهو أساس «الكونية والعالمية الأولى» قد اختزل إلى مستوى «الشيء» الطبيعي، فاللاهوت المسيحي نفسه يعد أحد أكبر مشكلات الفكر الغربي المعاصر، ولا خروج للفكر الغربي من أزمته إلا بالكشف عن نموذج «التوحيد الخالص» كما هو في القرآن المجيد ليتجاوز بذلك أزمته الخانقة مع لاهوته.

ولهذا فإن العودة إلى الدين حين تتم حسب التوجه اللاهوتي المسيحي القائم فإنها لن تتجاوز العودة إلى ما هو خارج الذات الضيقة، فالغائب الفلسفي في اللاهوت المسيحي هو «الله أكبر» الذي يمثل نقاء وصفاء مفهوم «الألوهية» والتوحيد، وهو الذي يقدم حلا لأزمة الحضارات والتعالي والتحيز الحضاري، ودلالة تكبير «الله» عميقة للغاية، ولكن أكثر الناس لا يعقلون، فحين ينتفي التوحيد أو التنزيه يصبح الإله «متجسدا» حالا في خلقه أنسانا وطبيعة أو مشابها لهم أو متجسدا فيهم، والمدلول الحضاري لتجسد الإله يحمل دليل حاجته باعتباره إلها إلى «اعتراف» الإنسانية المخلوقة له به، وهو ما كان المتكلمون يحاولون الهروب منه، بتنزيه الخالق ـ جلا وعلا ـ عن الغرض؛ لأن الغرض يجعله ـ تعالى وكأنه يفتقر إلى الإنسان ولو من أجل أن يمنحه حبه وولاءه، وليجسد الإنسان نفسه فيه طلبا لقوته ـ أي قوة الإله ـ وحين يستغني الإنسان عن قوة الإله المتجسد يستقل عنه، ويتجاوز تعاليمه وشرائعه ويطغى، وهذا ما حدث في الحضارة الغربية، فقد صرف الإله عن الفعل والتأثير، وحين أراد العودة إلى موقعه في إطار أصوليتهم، طلبوا منه أن يعود بطريقتهم، فاللاهوت المسيحي هو أصل «الأزمة الحضارية الغربية المعاصرة»، ولا يمكن حل هذه المشكلة الفكرية الكبرى إلا بتقديم مفهوم «الله أحد ـ الله أكبر» أمام الحضارة الغربية لتتبناه، فالله تعالى ـ إذ هو اكبر من كل زمان ومكان طبيعي لا يستلب لأي منهما ولو بقوة الفعل المعجز للبشر في الأشياء «كما فعل المسيح عيسى عليه السلام»، ومن هنا يتم التفريق بين منهجية الخلق والتكوين الإلهي، ومنهجية «التشيؤ» أي جعل الأشياء وتحديد وظائفها، ولأن اللاهوت المسيحي لا يعرف التوحيد ولا يؤمن بأن «الله أكبر» لذلك فإن مفهوم الخلق ـ نفسه ـ يضطرب لديه، ومنهجية الخلق تضطرب كذلك.

ومن هنا أنتج الفكر الغربي فلسفات العلوم الطبيعية بالطريقة التي أنتجها بها،

وهي طريقة مبتوتة مبتورة جعلت هذه الفلسفة غامضة مبهمة لا تكاد تدرك أو تفهم، وقد نفت عنصر الألوهية من حسابها، أو تغافلت عنه فخسرت الكثير من قدرات الامتداد فيها.

ثانياً: العقل الطبيعي ثم العلمي: حين حاكم العقل الأول، أي الطبيعي الخارج من أسر اللاهوت المسيحي، ثم دعمه العقل الثاني، أي بتوجهات وصلت إلى حد القطيعة المعرفية مع اللاهوت، تبنت «الثقافة الغربية» ونركز هنا على مفهوم «الثقافة» قضية القطيعة مع اللاهوت المسيحي أو موقف «الحياد» فاستغل الماديون استدراجات القطيعة لتكريس مذهب يحيد مفهوم ألوهية الله ـ تعالى ـ في حين استغل الوضعيون إستهواءات التحييد لجعل مفهوم ألوهية «الله» تعالى ـ نسيا منسيا، وتلك هي الظاهرة الأولى في النتائج العكسية «السلبية والإيجابية» للعقلين الغربيين الطبيعي والعلمي، أي القطيعة مع اللاهوت المسيحي، ولكن الظاهرة الثانية هي الأخطر.

ثالثاً: التفكيك، العجز عن التركيب في كل من مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة: فبعد نمو العقليتين الطبيعية والعلمية في مواجهة اللاهوت المسيحي الضيق، اتجهت العقلية العلمية مزودة بطاقات النقد والتحليل إلى البحث في «ما ورائيات» كل شيء بتحليل عميق، يرد كل المقولات إلى أصولها اتساقا مع منطق الحضارة الصناعي، أي تحليل كل مادة إلى أولياتها وعناصرها، وقد أفلحت الحضارة الأوربية الغربية بشقيها الشرقي، الذي تفكك وقبر، والغربي الذي ينتظر في ذلك التحليل والتفكيك، وحققت إنجازات كبيرة حيث توصل الغرب إلى ما عرف بـ«الغزو الفضائي» وهو في مفهومنا الإسلامي تسخير وليس غزوا ولكن ماذا بشأن التركيب؟.

لقد أفلحوا في فن التركيب فيما يختص بالمادة والطاقة، ولكنهم عجزوا عن ذلك في الإنسان، لا لأن الإنسان ليس ابنا للطبيعة، بل نتيجة لما أوردناه في

السياق السابق فعاشت الحياة الغربية أو بالأحرى الحضارة الغربية المركزية، مشكلة التركيب أو أزمة التركيب.

التنابذ والصراع:

ثم تأتي من بعد ذلك المسألة الأخطر في تركيب الحضارة الغربية الأوربية وهي الخاصة بمشكلة «النسق الحضاري وبنائية التطور التاريخي والاجتماعي» حيث نجد أن النسق الحضاري الغربي، كما أوضحنا تكوينه منذ استمداده التاريخي للمرحلتين الهيلينية والرومانية، كون ذاته على أساس الصراع والاستعلاء على الآخرين، فالنسق الحضاري الغربي تنابذي، يعتمد على سيطرة القوى بعضها على بعض، والتحكم في كل شيء، بمنطق القوة لذلك تصعب فيه ممارسة الدعوات الأخلاقية إلا أن تكون مفرغة من القوة والفاعلية «الإصلاحية» فلك أن تدعو إلى الله ـ تعالى ـ بما تشاء وكيف تشاء، ولكن ليس لك أن تتصرف اقتصاديا واجتماعيا بشكل يتناقض مع مصالح قيادات «العولمة» المسيطرين، أو تطرح أي شكل من الأشكال المغايرة لفلسفتهم الاقتصادية وفكرهم الاجتماعي، فكل ذلك يتقاطع مع مصالحهم حتما. ومن هنا استهدف «النظام العالمي القديم ثم الجديد» تذويب خصوصيات الأمم والشعوب الأخرى، وذلك لب مشكلة أمريكا والعالم العربي والإسلامي.

وهنا تبدو القضية ـ أيضا ـ قضية «نسق حضاري» وليست قضية دين أو أخلاق أو تعاليم، فالغرب بمعنى «النسق الحضاري الغربي» يسمح لنا بالتكلم في الدين كما نشاء في بلاده وخارجها، وإن كان الأفضل عنده أن تكون داعية للسيد المسيح بالطريقة التي يراها الغربي نفسه، ولا مانع أن تدعو إلى دين أخر نحو الإسلام أو البوذية أو الزرادشيته أو السيخية ـ إن شئت ـ، ولكن حين تتجاوز دعوتك هذه إلى النظام المسيطر فإن الأمر يدرج في إطار «التعبئة السياسية المضادة أو الأصولية والتعصب والتطرف والإرهاب».

إذن، فماذا ينبغي علينا أن نفعل لإيجاد تفاعل بين عالمية الإسلام والغرب بقيادة أمريكا ومركزيتها بعد كل هذه المعطيات؟!!.

إن ما نحتاج أن نفعله ليس يسيرا للأسباب التالية:

أولا: إن الغرب يعيش الحالات التي ذكرناها كافة، وسيقاوم بشدة أي إصلاح، خصوصا إذا صدر هذا الإصلاح عن فكر «ديني» وبصورة أخص حين يصدر عن تفكير ديني إسلامي، فللغرب ميراث عقلي طبيعي، وميراثه ضد اللاهوت الديني وله ذاكرة تاريخية مترعة بعوامل الصراع مع الإسلام بالذات، وهو لا يفرق في ذلك العداء بين اللاهوت المسيحي والقرآن المجيد إلا تفريقا شكليا.

ثانيا: إن نسق الغرب الحضاري لا يتقبل دعوات أخلاقية وقيمية تخل بنسقه الحضاري المهيمن على مجتمعاته وعلى الشعوب المندرجة تحت نفوذه السياسي والاقتصادي خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي حيث عد انهياره شهادة صحة للنظام الليبرالي، وتأييدا لسلامة موقفه، ومن هنا نرى الهستيريا التي تحدث عندما تطبق بعض العقوبات الدينية على أحد، فالأمر ليس أمر «حقوق الإنسان» بقدر ماهو تناف حضاري.

ثالثا: إن أي دعوة إصلاحية تصدر عن عالم المسلمين بالذات، يعتبرها الغرب طبقا لخلفيات كل ما ذكرناه ولذاكرته التاريخية، صادرة عن طرف معاد، يرى الكثيرون من أولياء الأمور في الغرب أنه يجب الوقوف ضدها ومحاصرتها مهما بذلنا في إقناعه من جهود.

إذن ما العمل؟

رغم كل ما ذكرنا فإنه لا تزال هناك بعض المسالك المفتوحة، منها:

أولا: إن الحضارة الغربية تعيش أزمة حادة نتيجة التفكيك التحليلي، والعجز عن التركيب ورؤيتها للإنسان والحياة والتاريخ وغير ذلك من الفكر الذي قاد

إلى فلسفات الـ «end». وبما أننا نملك بالقرآن المجيد القدرة على التركيب عبر «المنهج المعرفي القرآني» فمهمتنا الأولية والأساسية جدا والضرورية جدا أن نقيم أقوى العلاقات مع مدارس التحليل الغربي أيا كانت اتجاهاتها وتوجهاتها، وهي مدارس تتسع قواعدها الفكرية والثقافية والفلسفية يوما بعد يوم، فهذه المدارس هي مداخلنا إلى الاتصال المعرفي بالغرب لأننا ـ وحدنا ـ وبالقرآن المجيد نستطيع أن نمنحها القدرة على الرؤية الكونية وعلى التركيب من خلال تلك الرؤية مضافا إليها «المنهج المعرفي القرآني» وهو ما تفتقر إليه.

ثانيا: أن نمنح كل الطاقات الممكنة لمدرسي المنظور الحضاري الإسلامي وتأصيل المعارف والعلوم وتوجيه المعرفة وجهة إسلامية أو «أسلمة المعرفة» خاصة في مجالات المناهج والنماذج وتوجيه العلوم الطبيعية وإعادة بناء العلوم الاجتماعية والإنسانية. وإن تطور هذه العلوم في وحدتها الكونية سوف يشكل حافزا لمعظم الغربيين على الانفتاح على منهجنا أو اكتشافه أو الإفادة منه، ثم السمو به إلى مستوى اكتشاف القرآن المجيد.

ثالثا: وذلك سوف يمهد الطريق ـ أمامنا ـ للوصول إلى الملأ الغربي والنخبة الغربية، والتحاور معها في إطار منهجي علمي لا نحتاج فيه إلا إلى التسلح بوعي مفاهيمي على القرآن المجيد، وعطائه الذي لا ينفد، وعجائبه التي لا تنقضي. وبذلك سيكون المدخل الجديد «للعالمية الإسلامية الثانية المرتقبة» مدخلا معرفيا ومنهجيا يستطيع أن يتحدى علماء العالم على مستوى السقف المعرفي المنهجي العالمي الراهن. وينبغي أن نتلافى ونحن نحاول أن نشق طريقنا إلى العقل الغربي خطاب الدعوة المثيرة للحساسيات، ونتخلص من هيمنة «الخطاب الإسلامي الأيديولوجي»، ونرتقي إلى مستويات صياغة «الخطاب الإسلامي المعرفي» فنقدم ما لدينا في شكل بحوث ودراسات علمية جادة تعالج قضايا العالم المعاصر وأزماته ومشكلاته انطلاقا من منهجية القرآن العظيم ومعرفيته،

ومنهج الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في الكشف عن بعض جوانبها في سنته التي أشتمل القرآن على منبهات إليها أو ارتبطت هي بمحكم آياته. وهنا لا بد من الالتفات مرة أخرى إلى معظم الحركات الدينية والداخل الإسلامي للنظر في مدى قدرتهما على تفهم هذا الدور الخطير، ثم مدى قدرتهما ـ بعد ذلك ـ على ممارسته.

إن الحركات الدينية وقد قامت تنظيماتها المختلفة انطلاقا من مشروعية تراثية وتاريخية وثقافية قد شدت رؤيتها وأفكارها إلى الواقع التاريخي الإسلامي الغابر فكأنها قد غادرت واقعها إليه، أو تغادر هي إليه في كل أزمة، وحين تستدعى ذلك التراث إلى الواقع فإنها ـ غالبا ـ ما تستدعيه بمنطق سكوني لا يلتفت كثيرا إلى خصائص النص القرآني وبخاصة «إطلاقيته» فيضعه المنطق السكوني كما يضع نصوص السنة المرتبطة به داخل الهياكل والألوية الفقهية التي بناها جيل الفقهاء الأوائل في إطار سقف معرفي ومنهجي وخصائص مرحلية محددة، ووقائع تاريخية لم تأخذ حظها من التوثيق فضلا عن الدراسة والتحليل؛ ولا تحاول أن تقوم بعمليات تحليل لتلك الهياكل تساعده على دراستها من الداخل لفهم وتقدير التحولات الهائلة التي يمكن أن تطرأ على تلك الهياكل من خلال التفاعل الإنساني، ومتغيرات الزمان والمكان وسنن التحول والصيرورة، لتستطيع أن تلتفت ـ بعد ذلك ـ إلى قيمة وحجم ومقدار تأثير التداخل بين المحلي والعالمي في سياق قائم على التفاعل الذي لا يعرف توقفا أو انقطاعا.

وإذا كانت الأزمة في دائرتها الغربية أزمة تفكيك عاجز عن التركيب لاستبعاد الإيمان بالله والوحي والغيب، فإن الأزمة في دائرتها الإسلامية تبدو واضحة في افتقاد منهجية ضابطة للتعامل مع تراث ذي شمولية لها ما يبررها، وإن لم يكن هناك مبرر للتعامل معه بمنطق سكوني سواء في تفسيره أو تأويله أو

تطبيقه يجعلها عاجزة عن استعمال مداخل التصديق القرآني عليه لنقد ذلك التراث وتحليله وتحديد ما يصلح للاسترجاع والاستبعاد منه،ثم هيمنة القرآن عليه، وأخيرا التركيب ـ المفتقد ـ علميا لتكوين مداخل منهاجية للتغيير.

وإذ تعجز الحركات الإسلامية عن التغيير بمنهجية معرفية إسلامية فإنها قد تلجأ إلى العنف التكفيري، والتشبث بمعطيات الواقع التاريخي الإسلامي في امتداد الدعوة الأول، والإحالة على الغيب ـ وحده ـ بعيدا عن منهجية الإسلام، ورؤيته في ضرورة التفاعل بين الغيب والإنسان والكون، أو تلجأ إلى التوثب إلى السلطة لإحداث التغيير بإسناد «الحاكمية» لله ـ تعالى ـ مع ولاية فقيه أو بدونها لمعرفة ماذا يصنع ـ جل شأنه ـ بعد أن يتم استرضاؤه ـ تنزه وتقدس وتبارك ـ بتطبيق التشريع الجنائي الإسلامي وإقامة الحدود خاصة، وفي إطار هذا التبسيط المخل بالإسلام والاختزال الكبير له حيث تصاغ البرامج والمشاريع السياسية التي يؤكد صانعوها بكل المؤكدات أنها تمثل الإسلام، وتعبر عنه وتنطق باسمه، وأن وصولهم إلى الحكم والسلطة لتطبيقها سيملأ الأرض عدلا بعد أن كانت قد ملئت جورا. كما أن هذه الحركات قد خلطت خلطا عجيبا بين قضايا الإسلام وبين قضاياها الوطنية والقومية، فمرة تحول الإسلام إلى دين قومي فتحصره في تلك الشعوب الأمية التي حررها وهو يبني عالميته الأولى، ومرة تحوله إلى برنامج سياسي لحزب أو فئة، ومرة ثالثة تحوله إلى دين يمكن أن يتجسد في مجموعة من قضايا إقليمية مثل قضية الوجود الأمريكي في السعودية والخليج العربي، أو مثل قضية فلسطين في حدود ما قبل الرابع من حزيران، أو في قضية حصار العراق أو كشمير أو سوى ذلك، وقد تكبر هذه القضايا في فكر هؤلاء حتى يصبح الإسلام مجرد سلاح من أسلحة المعركة التي تدار ببلاده ـ كما فعلت القاعدة ـ حين توهمت أن الناس سيكونون في «فسطاطين» كما عبر ابن لادن، والأكثر جهلا بطبيعة الإسلام والأنكى في الإساءة إليه أولئك الخبثاء أو

الأغبياء الذين يرون أن هدم مبنى «مركز التجارة العالمي» وجانب من مبنى البنتاغون قد فتح الأبواب على مصارعها لدخول الناس في الإسلام أفواجا، وقديما قيل:

ما يفعل الأعداء في جاهل ما يفعل الجاهل في نفسه

وقد بلغ العالم ـ كله ـ حد القناعة بأن الحركات الإسلامية والقوى الإسلامية تستهدف بالتغيير سائر أشكال الحكم وجميع الأنظمة، ومنها الأنظمة التي تعمل بعض تلك الحركات في نطاقها وداخل مشروعيتها السياسية بغض النظر عن كونها مستمدة من الشرع أو الشارع، فالحركات تستهدف ـ في نظر الناس على الأقل ـ بالتغيير الأنظمة الليبرالية التعددية ذات المنحى الديمقراطي المتسع أو المقيد، وكذلك الأنظمة الاشتراكية ذات الطابع الشمولي والحزب الواحد إن وجدت، ولا تتجاوز الأنظمة الملكية دستورية كانت أو مطلقة. وترى بعضها أن من أهم تجلياتها أن تضرب أي شخص وأي شيء في بلاد الأنظمة المساندة للأنظمة المرفوضة في العالم الإسلامي.

إن إسرائيل بعد أن نجحت في بناء كيانها موظفة سائر إمكانات العقل اليهودي لبناء «عالم غيب خاص» يصلح لإعادة بناء الفاعلية لدى الإنسان اليهودي، ودفعه باتجاه بناء الدولة بدافعية قومية دينية ومزيج غربي «مسيهودي» بدأت تفكر في بناء «الدولة القاعدة» تشمل المحيط الواقع ما بين النيل والفرات دون توفير أو تجاهل للمدينة وخيبر؛ فالمهم أن تكون منطقة التجوال الإبراهيمي ـ كلها ـ تحت التاج اليهودي، وذلك لإيجاد عالمية مركزها وقطب رحاها «إسرائيل»، وبعالم غيبها المزيج، ذي النظرة الاستعلائية أخذت تنظر إلى التجربة الأوربية، والتجربة الشيوعية كتجارب ناجحة تستحق الدراسة، واستخلاص العبر والخبرات منها؛ ومراكز بحوثها ودراساتها في الداخل والخارج لا تتوقف عن البحث في فكرة «المجتمع العالمي» ولكن بقيادتها. وهي تدرس فيما تدرس دور

الدين والعاطفة والفن والتجارب الذاتية والمعرفية والنسبية الثقافية، وغيرها في بلورة هذه الفكرة، وجعلها أمرا في حدود الإمكان والتحقيق ولو بعد حين، ولا شك عندنا أن مصير محاولاتها تلك آيل للفشل بإذن الله، ولن يكون أفضل من مصير المحاولات السابقة للكنيسة الأوربية، وحركة التنوير التي نادت بـ «العالمية العقلية» بدلا من الدينية، وكذلك الحركة الشيوعية المادية التي قامت على اتخاذ المادة والتفسير المادي للتاريخ منطلقا لبناء كونيتها، أو عالمية الطبقة العاملة. فلم تمض عليها عقود سبعة إلا وكانت خبرا من الأخبار، وجزءا من تاريخ فاشل حزين.

إن إسرائيل وهي تتقدم بخطوات مدروسة في تقديم أفكار عالميتها بدأت بطرح فكرة «النظام الإقليمي» الذي توجد من خلالها «النظام القاعدة» للانطلاق، فشيمون بيريز يتحدث عن المنطقة العربية و «النظام الإقليمي» فيقول: «مشكلة هذه المنطقة من العالم لا يمكن أن تحل على يد دولة منفردة أو حتى على مستوى ثنائي أو متعدد!! إن التنظيم الإقليمي هو المفتاح إلى السلام والأمن، ولسوف يعزز إشاعة الديمقراطية والتنمية الاقتصادية، والنمو القومي والازدهار الفردي، إلا أن هذا التحول لن يتم بسحر ساحر، أو بلمسة دبلوماسية فتوطيد السلام والأمن يقتضي ثورة في المفاهيم، وهذه ليست بالمهمة السهلة إلا أنها ضرورة مع ذلك وبغيرها، فإن أي انتصار نحرزه سيكون قصير الأجل، هدفنا النهائي هو خلق أسرة إقليمية من الأمم (أي: التي تكون الشرق الأوسط) ذات سوق مشترك، وهيئآت مركزية مختارة على غرار الجماعة الأوربية»[1].

---

(١) راجع كتاب «الشرق الأوسط الجديد» لشيمون بيريز، طبعة القاهرة، ١٩٩٥، الفصل الرابع. ويلاحظ أن أمريكا بعد أحداث سبتمبر أمكن استدراجها، واستغلال صدمتها وفجيعتها باختراق أمنها، وتهديد شعبها لتنفيذ هذه الخطة بحذافيرها، فهل أدرك ابن لادن وأبو غيث والملا عمر ذلك!!؟.

لقد أقيمت «عصبة الأمم» وانهارت وجاءت «الأمم المتحدة» وما انبثق عنها من مؤسسات في مقدمتها «مجلس الأمن»، وهي قد انهارت واقعيا على يد أمريكا وإسرائيل، وإن استمرت شكليا، لأنها ـ كلها ـ لم تعبر عن الحاجات الدائمة المستمرة للعالم، بل عبرت عن حاجات الدول العظمى وحدها، ولكن مهما يكن فإنها تبقى تمثل تعبيرا عن تأصيل ورسوخ النزوع إلى «العالمية» في الطبيعة البشرية؛ بل لقد بدأت تظهر الاتجاهات الواضحة للتقليل من أهمية السيادة القومية للدول، وتراجع أفكار تكريس الحدود، والاستعداد للتخلي عن امتيازات السيادة لصالح العلاقات السياسية والاقتصادية المشتركة، وأصبح اتجاه التأكيد بحدة على السيادة والقومية والانكفاء على الذات من نصيب الدول والأمم الموصوفة بالتخلف. أن التجربة الأمريكية قد فتحت الباب واسعا أمام هذه التوجهات.

إن التراث الفكري الغربي في مجال العلاقات الدولية والقانون الدولي، والاتجاه العالمي رغم ما يبدو من ثرائه الظاهر في المفاهيم والنظريات إلا أنه في جوهره فقير جدا، ولذلك بدأت موجة من البحث الجاد عن التراث الذي يمكن أن يثري الاتجاه العالمي لدى العالم المعاصر، ولو باقتباس هذا الاتجاه من الحضارات القديمة، لكن الإسلام للأسف الشديد بعيد أو مستبعد من دائرة البحث هذه ولأسباب كثيرة، لذلك فإن مهمة العلماء والمفكرين المسلمين كبيرة وهامة وشاقة في الوقت ذاته. فلابد لهم من إبراز القدرات الإسلامية الهائلة في مجال «العالمية»، فقيم الإسلام العليا ومقاصد الشارع والرؤية الإسلامية الكلية للكون والإنسان والحياة ـ كلها ـ كفيلة بتقديم منهج منضبط ونماذج معرفية قادرة على إبراز وتقديم القواعد الأساسية، والقيم المشتركة التي يمكن للإنسانية أن تجتمع عليها، وهي قيم الهدى والحق والتوحيد والعمران والتزكية والعدل والحرية والمساواة في ظل الأخوة الإنسانية، والتي تستند وتقدم عالمية الخطاب

وحاكمية الكتاب، وختم النبوة، وشريعة التخفيف والرحمة، والقدرة على توظيف سنن الكون من صيرورة جدلية، وتحول نوعي، ومنهجية معرفية قرآنية مع توظيف سائر مؤثرات الزمان والمكان، بكل ذلك يمكن لأمة الإسلام أن تقدم النموذج المرتقب، ولو على مستوى المنظور والإطار النظري.

الفقه هل من دور له؟

إن التسامح الفقهي وتجهيز الفتاوى من الموروث الفقهي الغني المتنوع ـ على أهميته ـ لن يغني في هذا المجال كثيراً سواء ذهب باتجاه التساهل أو التشدد، ولكن المطلوب إعادة قراءة شاملة لنصوص الكتاب الكوني «القرآن المجيد»، ودراسة لكيفية معايشة رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ لهذا الكتاب العظيم، وربطه بين قيمه وواقع عصره لتحويل تلك المعايشة التي تمثلت بالسنة النبوية إلى منهجية في ربط قيم القرآن بالواقع في عصر النبي وبيئته ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ ثم دراسة الفروق بين العصر المرجعي والعصور التالية، وما طرأ عليها من تغيرات نوعية للكشف عن طرائق المنهج، ومنهجية التنزيل على الواقع المتغير نوعيا لنتمكن من جعل «عالميتنا الإسلامية» قادرة على استيعاب الأنساق الحضارية والثقافية المتنوعة وقادرة على إنقاذ العالم من اتجاهات التنابذ، وتوظيف التوجهات التاريخية التي نجمت عن الثورات المتتالية التي شهدتها البشرية خاصة في القرون الأخيرة، وأخرها ثورة «المواصلات والاتصالات» وما سبقها من ثورة تقنية جعلت العالم يسير بخطى حثيثة نحو عالمية شاملة، ووحدة بشرية عضوية كاملة، لم يعد الحديث عنها أو البحث عن أفضل الصيغ لها مستغربا، ولا التفكير فيها خياليا، خاصة بعد بروز «العولمة» الخاطئة التي نستطيع القول أن إيجابيتها الأساسية أنها جعلت التفكير بالعالمية من الأمور التي لا تستنكر، ولا تستبعد، ولا تعد ضربا من الخيال.

فإذا تم توظيف هذه التوجهات، وإدراك كونها توجيهات تولدت عن

صيرورة تاريخية طويلة قطعت مشوارها الأنساق الحضارية للإنسان منذ نشوء الحضارات القديمة وأنها ليست حكرا على أحد، بل هي تعبير عن نزوع فطري لدى الإنسان كامن ينتظر الفرص المناسبة ليعبر عنه، فكان الاتجاه العالمي الإسلامي فرصة للتعبير عنه في الانطلاقة الإسلامية الأولى، التي سرعان ما شملت في انفتاحها الأول ما بين المحيطين الهادي شرقا والأطلسي غربا في وسط العالم، فألغت ثنائية «الشرق والغرب» التي كانت سائدة قبل الإسلام، واستوعبت بمنهجها المميز ونسقها الحضاري المتميز مختلف الحضارات والثقافات والأعراق، وتفاعلت بانفتاح عجيب مع ثقافاتها وأنظمتها الفكرية والفلسفية، فكان ذلك النتاج الحضاري الثقافي الهائل الذي مثلته الحضارة الإسلامية في كل شيء.

إن «عالمية الإسلام» وهي تحمل ذلك الرصيد التاريخي لا تخشى عملية استحواذ أو مصادرة من المركزية الغربية الأمريكية لها؛ لأنها تدرك أنها مركزية غربية، بل أمريكية، وأنها في «عولمتها» شكلت ما يقرب من أن يكون إجهاضا للاتجاهات العالمية، فالمركزية ليست بعالمية، وما كان لها أن تكون، ولذلك فإنها لن تؤدي بالبشرية إلى حالة اندماج وتوحد. فهي في هذه الناحية يغلب عليها القشر الخارجي المتمثل بعولمة الاقتصاد والشركات المتعددة الجنسيات والـ«fast food» و«Jeans» وسيادة نمط الحياة الأمريكية، وتلك هي «العولمة» لا «العالمية».

أما على مستوى الأفكار والنظم فإن «العولمة» وقيادتها الأمريكية تعاني من أزمات عميقة جدا، وإن اختلفت عن أزمتنا، فللتقدم أزماته وللتخلف أزماته، إن الحضارة الغربية نفسها بحاجة إلى إنقاذ، فهي تعيش حالة اضطراب شديد بعد أن فككت مقولات اللاهوت الديني ومبادئ ومسلمات المعرفة العقلية، وهزت الثقة بمناهج العلوم الطبيعية التي فهمتها في حدودها القبلية الفطرية الظاهرة أو

السطحية من خلال الجدلية المادية والتطورات الداروينية والتحليلات النفسانية الفرويدية ونسبية أنشتاين. فالغرب إذا لم يستطع أن يمتد بمناهج العلوم الطبيعية نفسها إلى مداها الكوني ونهاياتها الفلسفية ليبني قاعدة «العالمية» ويجد ـ في الوقت نفسه ـ المخرج السليم من أزماته التي يحاول تصريفها بالهيمنة على محيطات العالم، ومصادر الثروة والطاقة فيه، والفرق كبير بين السمن والانتفاخ.

إن «الحضارة الغربية» قد أطلقت مارد العلوم الطبيعية لكنها لم تستطع أن تتعامل معه إلا في حدود فلسفاتها الوضعية القاصرة، ولذلك تتابعت أزماتها.

لقد حاولت الماركسية أن تمنح الفكر الغربي نهاياته الفلسفية، لكن نسبة الأزمة في الماركسية كانت أكبر بكثير من نسبة الحل، فتهاوت وسقطت إلى الأبد، وعادت الأزمة أقوى مما كانت.

إن النسق الحضاري الليبرالي الغربي ـ بوضعه الحالي ـ لن يتمكن من مغادرة خندق الأزمة. لقد عمت الأفراح ساحات الأنظمة الغربية الليبرالية والرأسمالية عندما انهار الاتحاد السوفيتي وأعلنت شهادة وفاته، واعتبرت ذلك انتصارا لفكرها ونهجها الذي لولا أزماته لما قامت الماركسية، وما علمت تلك الأنظمة أن ذلك راجع إلى أن أي نهج وضعي يتجاوز الله ـ تعالى ـ والغيب لا بد أن ينتهي إلى ذات النهاية، وأن جدلية الإنسان الممتدة إلى الغيب والطبيعة تصرع كل نظام لا يستجيب لصيرورتها أيا كانت طبيعة ذلك النظام سواء أكان نظاما لاهوتيا يتجاوز أو يتجاهل قوانين وسنن الطبيعة الكونية، أو لاهوتيا وضعيا مثاليا يجعل الإنسان موضوعا لآلية مقولة الزمان، أو لاهوتية دينية لا تلتفت إلى حقائق الدين ومداخله وأبعاده المنهاجية وحقائقه التي لا تجمع بين القرائتين.

تداخل الأزمات:

إن أزمات العالم قد صارت تتداخل، ومع تداخل الأزمات وتحويلها إلى أزمات عالمية تصبح الحلول المطلوبة حلولا عالمية، ذلك أنه لم تعد أزمات أي

بلد أو شعب، أزمات محكومة بالعوامل الداخلية أو الذاتية وحدها، فالتداخل الاقتصادي والبيئي والاستراتيجي والسياسي والثقافي الذي نجم عن ثورة الاتصالات والمواصلات جعل من الخصوصيات والأنساق الحضارية الخاصة أجزاء صغيرة تتداخل في بناء كلي عالمي بغض النظر عن كون هذا التداخل يتم بإرادة تلك الشعوب واستشرافها للمستقبل العالمي، أو بمنطق التفاعل الآلي الذي لن يسمح ببقاء أي قطر أو شعب بمعزل عن التوجهات العالمية المندفعة بتفاعلاتها ومؤثراتها وتداخلها.

لقد كتب صمويل هنتيجتن «Samuel Huntington» دراسته أو رؤيته عن صراع الحضارات[1]، وتكهن أن العقود المقبلة ستشهد صراعا حضاريا سيكون ذلك الصراع هو المرحلة الأخيرة في نشوء وتطور الصراع في العالم الحديث، وأشار إلى الشعوب والحكومات اللاغربية التي لم تكن أكثر من أهداف وساحات للفعل الغربي، وكيف تحولت إلى محركة ومشكلة للتاريخ بجانب الغرب وأضاف إلى تكهناته«أن العالم في المستقبل سوف يتم تشكيله من خلال تفاعل أو تصارع سبع حضارات «الحضارة الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندوسية، والأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية» ومن الممكن أن تنضم إليها الحضارة الإفريقية» وقد قسم الحضارة الإسلامية إلى عربية، وتركية، وملايوية، وتجاهل الفارسية والهندية، والشعوب الأخرى المنضوية تحت الحضارة الإسلامية، كما قسم الحضارة الغربية إلى أوربية وأمريكية، وأكد على الخلاف بين الحضارات، كما أكد على أثر اختلاف الدين في جوهرية الصراع بين الحضارات والذي يجعل هذا النوع من الصراع - في نظره - أطول الصراعات وأكثرها عنفا.

---

(1) راجع مجلة «Foreign Affairs» عدد صيف عام ١٩٩٣، مقالة «Samuel Huntington».

وقد رصد في مقالته الهامة التي صارت بعد ذلك كتابا[1] جملة من الظواهر الحضارية الجديرة بالدراسة، لكن الذي فاته - سذاجة أو قصورا - نظرته إلى الإسلام وثقافته وحضارته التي تتسم بأنها استشراقية تقليدية، كما أن خلفيته الغربية وانتماءه إلى حضارة الصراع والتنابذ الغربية الأمريكية حرمه ذلك كله من رؤية أي جانب من جوانب الحضارات والأديان والثقافات غير الجانب الصراعي التنابذي الغربي الأمريكي الذي هو محور ارتكاز الحضارة الغربية.

كما أنه - على ما يبدو - قرأ خارطة الحضارات المذكورة كما لو كان في عام ١٥٠٠م فلم يعط للثورة التقنية وما أحدثته، ولا ثورة الاتصالات وما أفرزته نصيبهما من البحث والدراسة ليتبين آثارها في العلاقات بين الأمم والشعوب والدول.

كما أنه أغفل إلى حد كبير آثار العلوم الاقتصادية البيئية رغم انه أشار إشارة عابرة إليها، و لم يستطع الوقوف أمام عقد «قمة الأرض الأولى» لبحث مشكلات البيئة المشتركة أو الكون الذي يمثل البيت الإنساني المشترك، كما لم يستطع الوقوف أمام «النموذج الغربي العلماني» الذي يكاد يتحول إلى نموذج شامل للغرب وله آثاره في الأديان والثقافات والحضارات، وقد ركز الكاتب على صدام «الإسلام والغرب» وأعطى مؤشرات كثيرة حول كيفية كسب الغرب لمعركته المقبلة ضد حضارة الإسلام، وكيف يستقطب ضدها من الحلفاء من يعينه في كسب معركته الحضارية ضد الإسلام الذي لم يعرف الكاتب منه غير صورته التي استصحبها من مخزون الذاكرة الغربية الصراعي.

لاشك أن هذا النوع من التفكير والتحليل ليس بغريب على كاتب غربي

---

(١) عنوان الكتاب «The Clash of Civilization»، والمؤلف هو « Samuel Huntington » مطبوع في New York، سنة ١٩٩٦.

مثله، لكنه لو أعطى العناصر التي لم يولها عناية تذكر ومنحها ما تستحقه من البحث لخرج بنتائج مغايرة، ولأدرك أن كهانته قد تصح وقد لا تصح إذا لم يكتشف العالم أسسا سليمة لتآلفه في إطار نسق حضاري منفتح، لا منغلق تقوده أمة تشكل قطبا، لا مركزا يقوم على قيم مشتركة بين البشر، لا على قيم ذات خصوصية قومية أو إقليمية، أو دينية، أو مذهبية ضيقة، أمة تتبنى قيما تمثل ثوابت مشتركة بين البشرية كلها.

إن قيم الهدى ودين الحق تطالب البشرية بالمعروف في فطرتها، وتنهاها عن المنكر الذي ترفضه فطرتها، وتحل لها الطيبات، وتحرم عليها الخبائث، وتضع عنها إصرها والأغلال التي كانت عليها، فتجعل من الإنسان سيد هذا الكون، والمستخلف فيه، وتجعل من الكون بيتا للإنسان مسخرا له، وتدعو الناس ـ كل الناس ـ أن يلتزموا بتلك القيم ويدخلوا في «السلم كافة» في ظل حضارة تنظر إلى الناس ـ كافة ـ على انهم لآدم، وآدم من تراب، وتستوعبهم جميعا.

وحين نقارن بين جارودي «Garaudy» وهو غربي طهره الإسلام، وهينجتون«Huntington» نجد أن جارودي قد تأثر بالمنظور العمراني الإسلامي فلم يتوقع صراعا بين الحضارات بل حوارا بينها يمهد للعالمية ويهيئ لها فهو يؤكد ويقول «أن ما اصطلح الباحثون على تسميته بالغرب إنما ولد في «ما بين النهرين» وفي «مصر» فهو لم يولد من فراغ، ولذلك يوجه لوما شديدا للغرب على جهله بمزايا وخصائص الحضارة الإسلامية خاصة، والحضارات الأخرى عامة، ويحاول أن يدعو الغرب من خلال تجربته الذاتية إلى محاولة اكتشاف الخصائص الحضارية الإسلامية، وينوه إلى أن أزمته الذاتية قبل الإسلام كأزمة الغرب، لأنها أزمة نابعة من انتمائه الحضاري الغربي، ولذلك فإن اكتشاف الغرب

للإسلام ـ في نظره ـ كفيل بمعالجة أزماته، ثم يقدم دليلا عمليا لإحداث «ثورة ثقافية» على مستوى عالمي تتلخص فيما يلي[1]:

أن تحتل الحضارات غير الغربية في الدراسات مكانة مساوية في الأهمية على الأقل لمكانة الثقافة الغربية في جامعات الغرب ومدارسه[2].

أن ينظر إلى الفكر الفلسفي نظرة جديدة، وهو يعني بذلك أن لا يقلل من شأن الدراسات النظرية والفكرية والفلسفية المتعمقة لحساب الدراسات العملية، كما هو حاصل في أمريكا خاصة.

الاهتمام بـ «علم الجمال» وإعطائه أهمية لا تقل عن أهمية العلوم التقنية.

الاهتمام بالدراسات المستقبلية مع ربط مستمر لها بالتاريخ الإنساني بصفة عامة، يعني لا بتاريخ الغرب ـ وحده ـ الذي يتخطى سائر الحضارات ليربط نفسه بالهيلينية والرومانية فحسب لأسباب غير موضوعية.

لكن جارودي وأمثاله إذا كانوا قد عالجوا أزمتهم مع الفكر الغربي بالإسلام فإنهم لم يتمكنوا من معالجة أزمتهم الجديدة كمسلمين «لم يرثوا[3] الإسلام

---

(١) راجع كتاب «حوار الحضارات» لجارودي، طبعة القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٤، ص ١٧.

(٢) وهنا نستطيع أن نتذكر قصة «Michael Sells» وكتابه Approaching the Quran الذي قررته جامعة نورث كالورينا، وهو كتاب فني يتناول بعض علوم القرآن في إطارها التقليدي الموروث، ولأنه حاول أن يكون منصفا فلم يمهد لذلك بشتم القرآن والحط منه وممن أنزله ـ تبارك وتعالى ـ عليه، فقامت تلك الضجة التي كشفت عن ذلك التعصب الكامن في العقلية والنفسية الغربية، وهو تعصب يتحين فرصة للظهور.

(٣) فالذين ورثوا الإسلام وراثة يجدون راحتهم أحيانا بالتقليد وأحيانا بالقياس، وأحيانا بالفهم الخاطئ للقدر، وأحيانا بالاستعلاء بالإيمان، استعلاء لا تتوافر فيه الشروط الموضوعية، وكل ذلك من خصائص «العقلية السكونية» التي لا تعرف إلى القلق المعرفي سبيلا. أما هؤلاء فقد جاؤا من خلفية أخرى لا تسمح كثيرا باللجوء إلى الأساليب التي ذكرنا، لذلك فهم يتجهون إلى نوع من

مثلنا، بل جاءوا إليه من نسق ثقافي حضاري مغاير» للتراث الإسلامي، والذي يلاحظ أزمة هذا النوع من المسلمين، الذين يمثلون أوائل ثمار عالميتنا المرتقبة، مع تراثنا الذي صار تراثهم الجديد يشفق عليهم كثيرا، وهو يلاحظ ويرى كيف تضمحل طاقتهم بعد الإسلام حتى تتلاشى في بحر «تصوف غنوصي» لا يختلف كثيرا عما كانوا عليه قبل أن يكتشفوا الإسلام، وذلك لأنهم لم يستطيعوا من خلال ذلك التراث المتراكم أن يكتشفوا حقائق الإسلام وخصائصه العالمية بشكل شامل، ولا الفكر الإسلامي المعاصر المكبل بكل تلك القيود الموروثة عن عنصر التدوين تمكن من أن يقدم لنفسه ولهم تلك الخصائص.

إن غالبية هؤلاء قد اكتشفوا الإسلام من خلال القرآن المجيد فاقتنعوا به وأدركوا أهميته لكنهم ـ بعد أن يسلموا ـ يقدم لهم التراث الإسلامي ـ كله ـ باعتباره نصا موازيا للقرآن بحجة أنه شرح للقرآن والسنة أو فهم لقيم القرآن، وسنة النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ، وهنا وجدوا الكثير مما فروا من أديانهم المهجورة من أجل مغادرته والتخلص من مثله كإسقاطات تراث الأمم الأخرى الوثنية وغيرها، أو التمسك بتراث عصور تاريخية غادرتها البشرية منذ قرون.

الفهم المنهجي والجمع بين القراءتين:

إذن فعودتنا إلى الكتاب الكريم من جديد للهيمنة به على الواقع تتطلب

(*) التصوف قد لا يندرج في دوائر «التصوف السني» مما يخلق ـ في كثير من الأحيان ـ بينهم وبين المسلمين الذين ورثوا الإسلام إرثا شيئا من الجفاء أو الشك أو عدم الثقة بحسن إسلامهم، واستقامته. فندفعهم إلى الانزواء عنا، والانفصال عن دوائرنا «أنظر الجدل الذي أثير حول صحة إسلام جارودي في الأزهر وغيره» وكان علينا أن نستفيد من طرائفهم في التعامل مع تراثنا وتراثهم، صورة عن مسلم الغد ابن العالمية الثانية، القادم من مختلف الثقافات العالمية البائدة منها والسائدة، إضافة إلى القادمين من ثقافتنا وتراثنا وخصائصه التراثية.

فهما شموليا للكتاب الكريم والواقع معا، وهو «الفهم المنهجي» الذي يعتبر «الغائب الأكبر» عن فكر وممارسات المسلمين المعاصرين «إسلاميين ومسلمين» حيث غادروه ـ جميعا ـ إلى «السكونية» بمعزل عن إدراك المتغيرات، كما أخلدوا إلى «تجزئة النص» بدلا من قراءته في كليته ووحدته البنائية، والجمع بين قراءته وقراءة الكون.

إذن فنحن في حاجة ماسة إلى تعلم كيفية قراءة القرآن في كليته في تماثل وانسجام مع قراءة الكون الطبيعي في كليته، فهناك آيات طبيعية مبثوثة يكشف العقل نظامها الكلي، وقوانين ارتباطها وصولا إلى منهجها، وكذلك الأمر مع آيات القرآن حيث يكتشف نظامها الكلي ووحدتها العضوية المنهجية، ولعل هذا يفسر سبب إعادة ترتيب رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ لآيات الكتاب الكريم توقيفا ليتخذ الكتاب صفته المنهجية، بأمر إلهي توقيفي ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون× قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين﴾ (النحل:١٠١ ـ ١٠٢).

وأن التثبيت لا يكون إلا حدثا ظرفيا للتغلب على زلزلة المواقف، وهذا ينبه إلى اقتران النزول بالأسباب دون أن تكون موجبة له في الأصل، والبشرى في الأسلوب القرآني لا تكون إلا مستقبلية، ولهذا كانت إعادة الترتيب كي يأخذ الكتاب المجيد وحدته المنهجية الكلية ليتوافق الكتاب الكريم ومقتضيات الرجوع إليه، والاستناد إليه مع نمو العقل البشري بحيث تتحقق الوحدة المنهجية التي تعني النظر في الآيات من خلال ناظمها الكلي وضوابط حركتها، سواء في آيات الكتاب أو آيات الطبيعة ﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون × والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم × والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم × لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل

سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ (يسن:٣٧ ـ ٤٠).

فالناظم الكلي ضابط للظواهر الكونية، كبيرها كما هو ضابط لصغيرها، فحتى الذرة لها فلكها، وذلك يتمثل بدوران جزئياتها حول نواتها.

من هنا نبدأ السير في الطريق إلى مغادرة أزماتنا الفكرية وما ترتب عليها لنستعيد ارتباطنا المنهجي بـ«الكتاب الكريم» المطلق في وحدته المنهجية، وذلك بتناول الوحي المحدود الآيات عددا للكون اللامتناهي في جزئياته، وتناول المطلق للنسبي، لأنه الوحي المهيمن على كل العصور ﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير × ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير﴾ (فاطر:٣١ ـ ٣٢) فليس من عصمة لأحد بعد خاتم الأنبياء والمرسلين، وليس من كتاب مطلق بعد القرآن، وقد أحاطت الرسالة بكل شيء تبيانا وتفسيرا، والناس بين ظالم لنفسه في تجاوزها، ومقتصد في التعامل معها، ومنهم سابق بالخيرات التي دل عليها بإذن الله.

ولكي نصل إلى هذه النتيجة التي نبدأ بها تعاملنا مع القرآن والسنة تعاملا منهجيا كان منطلقنا يقوم على ضرورة «أسلمة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية» بالقرآن نفسه، لنجعل منها مداخلنا إلى فهم القرآن فهما منهجيا، وهي عملية مزدوجة ومتبادلة التأثير، فالقرآن يقوم مناهج المعرفة ويصحح مسارها ويصدق ويهيمن عليها. ومناهج المعرفة المقومة تساعد على الدخول بشكل أعمق في عالم القرآن الرحيب من ناحية أخرى، وتعين على حسن فهمه، وذلك بمنطق «الجمع بين القراءتين» الربانية والقلمية، أو الغيبية والموضوعية، أو قراءة الوحي وقراءة الكون، كما أمرنا الله تعالى في أوائل الآيات نزولا ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق × خلق الإنسان من علق × اقرأ وربك الأكرم × الذي علم بالقلم × علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق:١ ـ ٥).

فمن خلال القراءة الجامعة بين آيات الوحي وآيات الطبيعة تتكشف أبعاد «التفاعل والصيرورة» المزيلة لكل سكونية ـ في الفكر الإسلامي البشري ـ لا تأخذ بسنن الكون ومنطق المتغيرات الذي تدل عليه آيات كثيرة منها: ﴿تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب﴾ (آل عمران:٢٧).

إذن بـ «الجمع بين القراءتين» الربانية والقلمية البشرية، والتأكيد على الصيرورة والتفاعل، والمنطق التاريخي للمتغيرات ندخل إلى عالم الكتاب الكريم بمنهجية واضحة نتجاوز بها ما كان من إشكاليات جرت محاولات حلها وفقا لمنطق التوفيق والتلفيق، فدفعت ـ مثلا ـ بابن رشد إلى كتابة «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» ولم يتحقق هذا الاتصال الذي عمل ابن رشد عليه حتى اليوم. و دفعت بالغزالي للهجوم على الفلسفة في «تهافت الفلاسفة» أو بتحريم ابن الصلاح للمنطق، أو محاولة استبدال الحد الأوسط في المنطق بحد من القرآن لدرء التناقض بين «النقل والعقل» في محاولات ابن تيمية التي لم تفلح في جعل الذين يلتصقون به، ويزعمون أنهم ورثة علمية يحترمون العقل ولو مجرد احترام، إنه لابد أن تتم المجاهدة بكلية القرآن وليس بفقه جزئي أو علم أو قضايا جزئية تؤخذ مما ينتقى من الآيات.

إنه ليس المطلوب المجاهدة برد الفعل أو بالدفاع بأنواعه مختلفة عن جزئيات إسلامية، أو دفع شبهات معينة، ولكن المطلوب هو المجاهدة بـ «منهجية القرآن المعرفية» بذات الوقت، فأزمات مناهج العلوم المعاصرة كافة في شكل «الجدلية العلمية» و «الوضعية المنطقية» القائمة على «النسبية والاحتمالية» وكذلك أزمات الأنساق الحضارية العالمية وما فيها من صراعات إنما تنتهي إلى أزمة واحدة وهي «الحالة التفكيكية» لمناهج العلوم وانساق الحضارات، وعجز الحضارة الغربية المعاصرة عن «التركيب» الذي يستهدي بالضوابط الكونية التي

فصلها القرآن المجيد بكل شيء.

فكان من نتائج ذلك التفكيك مع العجز عن التركيب ـ علميا وحضاريا ـ أن تعززت الفردية الليبرالية العلمانية التي ترتد بالإنسان إلى ما كان عليه قبل الرسل، يفسد في الأرض، ويسفك الدماء، ويهلك الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد.

فنحن نسعى من منطلق منهجية القرآن لا إلى رفض أو تجاهل العلوم والمعارف الإنسانية القائمة، وتأسيس علوم جديدة، أو بناء أنساق حضارية جديدة، لكننا ندعو العلماء ـ كافة ـ إلى إعادة صياغة فلسفة العلوم وفقا للمنهج القرآني، وتوجيه انساق الحضارات العالمية بأسلوب غاية في الحيادية يؤدي بإذن الله ـ تعالى ـ إلى تحويل العلوم الطبيعية من علوم جزئية وتفكيكية كما هو عليه حالها اليوم إلى علوم كونية وتركيبية تعني بالظاهرة الطبيعية والإنسانية في مجاليهما الكوني كله، والكشف عن ارتباطها بالله تعالى، ولا تتوقف على الاقتصار على ما تكشف عنه مناهج وأدوات ووسائل البحث الوضعي أو الموضوعي المحدود، فللنفس قواها الخارقة في عمليات الإدراك وفي تأثيرها السايكولوجي وحتى الفسيولوجي على الغير، وكذلك للطبيعة تفاعلاتها وصيرورتها ما بين حدين لا متناهيين في الكبر ولا في الصغر ﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير × لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (غافر:٥٦ ـ ٥٧).

فمنهجية القرآن المعرفية على الصعيد العلمي التطبيقي تتجه بالباحثين مباشرة من الاختبارات الجزئية للظاهرة الطبيعية أو الإنسانية إلى الاختبارات الكونية التي تشكلت داخلها فقوانين «التشيؤ» العلمية المعاصرة لا زالت قاصرة عن بحث أي ظاهرة في كونيتها، فغابت عنها الجدلية اللامتناهية في تعاقبها في الخلق، وتفاعلاته وصيرورته البارزة في إخراج حي من ميت، وإخراج ميت من

حي، وتنوع ناتج من مركبين هما الماء والتراب، ووحدة ناتجة من مختلفين هما ماء عذب وماء فرات ومن كل تأكلون لحما طريا.

منهجية القرآن:

إن منهجية القرآن هي حل لـ «إشكاليات العلم المعاصر» نفسه وترقية لبحوثه المنهجية، وجعلها قادرة على أن تنتج فهما كونيا جديدا لفلسفة العلوم الطبيعية، فهما يرتبط من خلال العلم بعقيدة التوحيد حيث يتأصل ويتضح معنى الآية ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ (فاطر:٢٨).

ولا تقتصر منهجية القرآن على دراسة الظواهر الطبيعية التي تستمد مؤشراتها الكونية من القرآن، انما تمضي لتمد نطاق البحث إلى الظواهر الإنسانية التي تتفاعل مع الظواهر الطبيعية.

فإذا كان العلم المعاصر يتفادى البحث في هذا الإطار الكوني أو يتفادى البحث في الظواهر المعقدة فإن مهمة «منهجية القرآن» من خلال جهود العلماء والباحثين المسلمين الواعين بها كسر هذا الحاجز.

وبهذا نصل إلى البشرية بالطريق العلمي وفي دائرة النسق الحضاري، فهذا الدين قائم على كتاب منهجي مطلق، ودعوة عالمية شاملة، وحيث قصرنا في الذهاب إلى الآخرين بمنهجيتنا وعلومنا، فقد بقي المجال مفتوحا للآخرين لملأوه بمنهجيتهم وعلومهم مستصحبين نسقهم، وفرض علينا مغادرة نسقنا العمراني التوحيدي إلى نسقهم ذاك لتتم لهم الهيمنة على المستوى الحضاري العالمي بالشكل الذي يعاني الجميع منه، إنه لابد لنا من اكتشاف ذاتنا، والوعي على ما أنعم الله به علينا من إمكانات عالمية ومنهجية قرآنية، لا تسمح أي منهما أن ننغلق على أنفسنا، أو نتخلى عن مهمة الشهادة على الناس.

الاجتهاد الجماعي والعمل الجماعي:

هناك من المصلحين من تناول جانب التفسير يستصفيه من الإسرائيليات، والأساطير والخرافات، وهو جهد ضروري، وهناك من تناول طبائع الاستبداد السياسي، وعالج البعض أصول الحكم، وكلها جهود مطلوبة، وعرفنا من بين هؤلاء عدة مصلحين يمكن متابعة جهودهم العامة في مصادر شتى عبر العصور.

غير أن مجموعة كبيرة من الناس ممن تقود بحوثهم وجهودهم الفكرية إلى إصلاح البنية الفكرية نفسها لم يعالجوا بعد إطار إصلاح مناهج الفكر لدى المسلمين، وأعني بهم أولئك الذين يبحثون في علوم اللغة، ومناهج الاجتماع والتاريخ، وإشكاليات عصر التدوين المختلفة، وحتى أولئك الذين يبحثون في إشكاليات مناهج العلوم المعاصرة بطريقة معرفية.

من هنا تبدو أهمية القول بضرورة «الاجتهاد الجماعي» لا باعتباره مفهوما يفترض إلغاء المميزات الإدراكية والاستنباطية الفردية بين الباحثين فكل ميسر لما خلق له، ولكن باعتباره مفهوما قائما على تكامل فروع البحث المعرفي ضمن الإطار الكلي لمعالجة الظواهر الإنسانية والطبيعية، فالباحث اللغوي الذي ينفذ إلى دلالات النص ويراجع استخداماته في مراحل تاريخية مختلفة يغني جماعية الاجتهاد ويضيف إليها، كما يغنيها الباحث الآخر في الإنسانيات، وذلك في بحثه في ثقافات المجتمعات الرعوية والزراعية جنبا إلى جنب مع المحقق التاريخي وعالم الآثار وغيرهم حين يختص الأمر بمراجعة تجارب الأقوام والأمم والحضارات البائدة.

إن «المنهجية» تفترض بمنطقها الكلي تعدد البحوث والدراسات وتكاملها لتشخيص الواقع الموضوعي والتعمق في فهم دلالات النص، واسترجاع الموروث بطريقة تحليلية نقدية تستنطقه من داخله، وعلى هذا النحو نأمل أن تشكل جهودنا قناة قادرة على ربط الجهود العلمية المتنوعة والمتعددة، والتنسيق

بينها لتؤدي ثمرة جماعية أولا في تحقيق التوجه القرآني داخل الفروع العلمية المختلفة وانطلاقا من الوحي، كأسلمة علم النفس، والاقتصاد، والاجتماع، والعلوم الطبيعية، بمنهجية القرآن، والجمع بين القراءتين ـ كما ذكرنا ـ وفي أسلمة هذه المناهج والعلوم بالقرآن ومنهجه، والدخول بها إلى القرآن فتستفيد العلوم من الوحي حلولا لمشكلاتها، ويحسن المتعاملون مع النص فهمه وإدراكه من خلال تلك الأبعاد المعرفية وملاحظتها.

فإصلاح مناهج الفكر مقدمة لتصحيح الممارسات المعرفية ولا يقتصر دورها بالضرورة على إعادة البحث في ذات المنطلقات التي تناول بها الأوائل القرآن والسنة وضوابط الاجتهاد، فالضوابط نفسها تختلف الآن اختلافا كبيرا بحكم تطور مناهج المعرفة وأدوات البحث المتعلقة بالطريقة الإدراكية للإنسان، فثمة من يدرك الأمور في أعدادها وهناك من يدركها في ثنائياتها المتقابلة، كما أن هناك من يدركها في وحدتها الجامعة، وثمة من يعالجها بالتفسير الوصفي، وهناك من يعالجها بالتحليل المعرفي.

إن هذا «الاجتهاد الجماعي» المتسع لكل مركبات الواقع ومناهج المعرفة يقلص لدينا حالات الشعور بإمكانية الإصلاح بالجهود الجزئية مثل إصلاح القضايا الاقتصادية في واقع مركب وشديد التعقيد، أو معالجة بعض القضايا الاجتماعية، أو تحويل عمليات الإصلاح إلى عمليات فردية.

أن تجاربنا وأن كانت لا تزال محدودة على مستوى العمل الجماعي، وفي الإطار الفكري لكنها قد كشفت لنا بوضوح عن عمق الأزمة واتساعها وجعلتنا أكثر يقينا بضرورة الجماعية الواسعة في الجهد والاجتهاد لتغيير الواقع الفكري والثقافي لأمتنا، وما بنى عليه سياسيا وفكريا واجتماعيا واقتصاديا وفي واقع محلي وإقليمي ودولي معقد، وفي إطار حضاري عالمي متغير.

قضايا المفاهيم:

إن معالجة أية أزمة من أزمات أمتنا والعالم ـ اليوم ـ لابد أن تتم من داخل «البنائية القرآنية» فهو «تبيان لكل شيء» ثم من «منهاجية السنة النبوية الكلية» في الفهم والبيان والتطبيق، فمفاهيمنا التي تجتالها «العولمة» واحدا بعد آخر، وتحاول تدميرها يجب الكشف بالقرآن عن أهميتها وترابطها ومنها مفهوم «الجهاد» فهو مفهوم عبقري كسائر مفاهيم القرآن يمتد ليغطي مساحة كبيرة جدا من المعاني والمحددات والوسائل والأدوات والمراتب والمستويات حتى ليكاد يزاحم الإيمان في اتساعه وشموله، وإذا كان الإيمان بضعا وسبعين شعبة كما في الحديث الشريف فإن شعب الجهاد تكاد لا تنزل عن ذلك كثيرا، فهو يتسع قرآنيا ويتسع حتى يغمر السلوك الإنساني ـ كله ـ للأسرة والمجتمع والدولة والفرد. ويضيق في بعض النصوص والمواقف حتى يصير مرادفا للقتال، ولذلك كان «الجهاد» فريضة محكمة، وسنة دائمة إلى يوم القيامة، لا يمكن أن تخلو الحياة من بعض أنواعه ومراتبه مهما كانت الظروف ومهما تغيرت الأحوال، وهو لا يتوقف على القتال والسلم ولا على الحرب، إذ هو سار وجار في سائر الأحوال. إنه مفهوم متصل تمام الاتصال بمقاصد الشريعة وبالقيم العليا الحاكمة:

التوحيد التزكية العمران

فكل قصد، أو نية، أو فكر، أو اعتقاد، أو عمل، أو قول، أو تخطيط يصدر من أهله يستهدف تعزيز هذه القيم الحاكمة أو المقاصد العليا فهو «جهاد» ولذلك فإنه لا يندرج بأية حال في إطار قضايا الاستعلاء الذاتي لقوم أو دولة أو حكومة أو جماعة سياسية. وبالتالي فإن سائر المقاصد الشرعية الأخرى المتفرعة عن هذه القيم الحاكمة والمندرجة تحتها تتوقف في وجودها أو تحقيقها أو تعزيزها أو حمايتها على نوع من أنواع «الجهاد». والجدل التاريخي الذي دار ولا يزال دائرا حول ما هو الأصل في العلاقات الإسلامية أهو الحرب أم السلام،

القتال أم السلم؟. يبدو آنذاك ـ قليل الأهمية ـ لأن كلا من الحرب والسلم حالات متداولة في إطار «جدلية الحياة» كالصحة والمرض، والجهاد يستوعب الحالتين ويتجاوزهما. والتزام الفقهاء بتحديد «الأصل» في كل شيء التزام اقتضته الصناعة الفقهية، فهو كالفريضة في موقعها من البحث العلمي كمنطلق. وذلك فإن تحديد ما هو أصل، وما هو غير أصل كان ينبغي أن يرتبط بـ «القيم الحاكمة»، والقيم المبنية عليها، والمنبثقة منها. وكذلك المحددات المنهجية القرآنية من «عالمية الخطاب» و«حاكمية الكتاب» و «ختم النبوة» و«شريعة التخفيف والرحمة». فالأرض من حيث كونها ميدانا لفعل العمران واحدة، والبشر من حيث كونهم مستخلفين لتحقيق العمران أمة واحدة، ثم تنقسم الأرض من حيث كونها دارا إلى «دار إجابة» و «دار دعوة» وكلاهما «دار إسلام»، وينقسم البشر من حيث موقفهم العمراني، وتوافر شروط العمران فيهم إلى «أمة إجابة» و «أمة دعوة» يسود بينهما التفاهم والانسجام، ويكون «الجهاد» آنذاك هو ذلك التفاعل والجدل المستمر بين «الإجابة والدعوة» والحركة الدائمة بين الفريقين لتحقيق «القيم الحاكمة» و«المقاصد العليا» في التوحيد والتزكية والعمران.

والله سبحانه وتعالى أعلم، وهو ولي التوفيق.

الفصل الثالث

الإسلام والغرب: حوار أم صراع؟

حوار الحضارات

«الحوار» مفهوم بناه القرآن المجيد ـ أولاً ـ في حضارتنا، وغرسه في تصورنا وفي رؤيتنا الكلية، وجعله جزءا من بنائنا العقلي والنفسي بحيث لم يعد ممكنا تصور الاستغناء عنه في أي جانب من جوانب الفكر والتصور والسلوك.

و «المحاورة» والحوار: المرادة في الكلام، فكأن موضوع التحاور يظل مترددا بين المتحاورين حتى ينتهيا فيه إلى اتفاق. ولأن «العقل» إذا رجع إليه يحسم تلك الحيرة، فلذلك التردد قيل للعقل «أحور» (١) وسيأتي مزيد توضيح له.

أما «الحضارات» فهي جمع «حضارة» وللحضارة معنيان؛ معنى لغوي وآخر اصطلاحي.

تعريف الحضارة لغة

فالحضارة ـ بكسر الحاء وفتحها ـ تعني الإقامة في الحضر، وان مظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي في الحضر (٢). وأورد صاحب القاموس المحيط

---

(١) راجع: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، مادة (حور)، وتاج العروس شرح القاموس، والمصباح المنير، ومختار الصحاح، والتعريفات للجرجاني.

(٢) المعجم الوسيط، مادة (حضر).

أن معناها ضد (غاب)، والحاضرة والحضارة (ويفتح) خلاف البادية [١]. وجاء في لسان العرب مجموعة المعاني التالية:

الحضور نقيض المغيب والغيبة. وبمعنى «عنده»، نقول: كنا بحضرة ماء، ورجل حاضر. قرب الشيء: الحضرة، وتقول: كنت بحضرة الدار. الحضر خلاف البدو، والحضارة الإقامة في الحضر. الحاضرة: الحي العظيم[٢]. هذا في اللغة العربية وأما في اللغة الإنكليزية فكلمة حضارة (Civilization) مشتقة من كلمة (Civilas) في اللاتينية بمعنى المدينة أو من (Civis) بمعنى مساكن المدينة أو من (Civilis) بمعنى مدني أو ما يتعلق بساكن المدينة حيث تقوم الحياة الحضرية عادة في المدن[٣].

ويستخدم بعض العلماء في مقابل كلمة حضارة كلمة (Culture) التي تعرف في العربية بلفظ «الثقافة». وهذا الأخير من ناحية اشتقاقه اللغوي مأخوذ من اللاتينية، ويراد به إصلاح الشيء وتهذيبه وإعداده للاستعمال، ومن هنا قالوا: (Agriculture) أي إصلاح الأرض وزراعتها. أي ان الثقافة فن تهذيب العقل... ومن ثم فإن لفظ (Culture) يفيد طريقة شعب ما في الحياة، ومجموعة أنظمته وكذلك نظرته إلى الحياة والكون [٤].

تعريف الحضارة اصطلاحا

ظهرت تعريفات متعددة ومتنوعة لـ«ظاهرة الحضارة»، وصبغت هذه التعاريف بصبغة التخصص وتأثرت بزاوية التناول التي يعتمدها الباحث في دراسته، فظهرت

---

(١) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مادة (حضر).

(٢) لسان العرب، ابن منظور الأفريقي، مادة (حضر).

(٣) أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، د. ت، ص ٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٣.

للحضارة تعاريف أنثروبولوجية وفلسفية وتاريخية وحضارية. وبنيت مناهج لدراسة الحضارة؛ منها المنهج الوصفي ومنها التاريخي السردي، ومنها المنهج التحليلي والوظيفي، وبعضها اتسم بالنقد ومحاولة التركيب. وأما على مستوى التقويم الفكري فهناك تعاريف ولدت ضمن إطار الوعي العقدي الغربي، وأخرى صيغت استجابة للنموذج الكوني التوحيدي [١].

ذهب (ول ديورانت) المؤرخ والمفكر الأمريكي صاحب موسوعة «قصة الحضارة» إلى ان الحضارة هي «نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي. والحضارة تتألف من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق» [٢].

ويعرفها ألبرت شفيتزر بأنها «التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء» [٣].

ويعزو آرنولد توينبي في كتابه «دراسة التاريخ» جوهر الحضارة إلى الدين ويرى أنها «حصيلة عمل الإنسان في الحقل الاجتماعي والمناقبي وهي حركة صاعدة، وليست وقائع ثابتة وجامدة. انها رحلة حياتية مستمرة لا تقف على ميناء ما» [٤].

---

(١) ينظر في ذلك: أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق. يوسف الحوراني، الإنسان والحضارة، بيروت، المكتبة العصرية، ط ٢، ١٩٧٣م. سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ط ١، ١٩٨٦م. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها، بيروت، دار القلم، ط ٢، ١٩٨٠م. ودراسة عبد العزيز برغوث، قانون الحضارة في ضوء الخصائص المعرفية للرسالة الخاتمة، رسالة ماجستير، ط خاصة، ١٩٩٥م.

(٢) ول ديورانت، قصة الحضارة، نشر: جامعة الدول العربية، ١٩٥٧م، ٤/١.

(٣) ألبرت شفيتزر، فلسفة الحضارة، القاهرة، مطبعة مصر، د.ت، ص ٣٥ ـ ٣٧.

(٤) نقلا عن فلسفة الحضارة، ص ٢٦٧.

هذا بالنسبة لبعض المفكرين الغربيين، وأما بالنسبة لعلماء المسلمين فلهم كذلك تعاريف متنوعة للحضارة نذكر منها:

يعرف ابن خلدون الحضارة بأنها «نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير... فلتعلم ان الحضارة في العمران أيضا كذلك لأنه غاية لا مزيد وراءها، وذلك ان الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها»[1].

ويقول فيها مالك بن نبي: «إنها مجموع الشروط الأخلاقية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده؛ منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له»[2].

وأما سيد قطب فيقول بان «الإسلام هو الحضارة» يضيف موضحا الأسس التي تقوم عليها هذه الحضارة وهي «العبودية لله وحده، والتجمع على آصرة العقيدة، واستعلاء إنسانية الإنسان على المادة، وسيادة القيم والإنسانية التي تنمي إنسانية الإنسان لا حيوانيته... وحرمة الأسرة، والخلافة في الأرض على عهد الله وشروطه، وتحكيم منهج الله وشريعته وحدها في شؤون هذه الخلافة»[3].

---

(١) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة، دار نهضة مصر، ط٣، د. ت، ص٤٧٥ و ٨٨٨ ونحن نخالف ابن خلدون بالتفريق بين «العمران» و «الحضارة». فإن «العمران» عندنا حضارة تلاحظ القيم الإلهية الثابتة التي من أجلها خلق الله البشر واستخلفها واستعمرهم الأرض؛ ولذلك جعلناه ثالث القيم الحاكمة: التوحيد والتزكية والعمران. فالتوحيد حق الله على العباد، والتزكية أهم مؤهلات الاستخلاف، والعمران قوام الأرض وحقها وحياتها، وبدونها تكون الأرض مواتا.

(٢) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، القاهرة، مكتبة عمار، ط٢، ١٩٧١م، ص ٣٨. وهذا فيه ما في تعريف ابن خلدون.

(٣) سيد قطب، معالم على الطريق، القاهرة، دار الشروق، د.ط، ١٩٨١م، ص ١١٨و ١٢٧. ونحن نشارك الشهيد سيد قطب بما ذهب إليه، لكننا نسمي ما توافر فيه ذكر بـ«العمران» لا بـ«الحضارة».

ويذهب أبو الأعلى المودودي إلى ان الحضارة هي «مجموعة المناهج والقوانين التي قررها الله سبحانه وتعالى لكل هذه الشؤون والشعب المختلفة لحياة الإنسان» [1].

حوار بين من ومن؟

الحوار المقترح هو حوار بين «الحضارة الإسلامية العربية» وبين «الحضارة الغربية» المهيمنة على عالم اليوم. وحين نقول: «الحضارة الإسلامية العربية» لأن هذه الحضارة قد امتلكت المقومات الحضارية قبل نشأتها الأولى وأثناء بنائها وسيرورتها، واحتوت على خصائصها العمرانية ـ التي سنلمح إن شاء الله إلى بعضها ـ بذلك التداخل المتميز بين العربية والإسلام الذي جعل منها حضارة تأليف لا تدابر، وحضارة احتواء واستقطاب دون تسلط، وحضارة جمع دون دمج أو هيمنة، وحضارة سلام وأمن لا استعلاء فيها ولا استقواء، وحضارة إصلاح وعمران لا تخريب فيها ولا إفساد، وهي تؤمن للمنتمين إليها كرامتهم دون النظر إلى أي فوارق؛ لأنها منذ البداية وضعت سائر الفوارق في إطار التنوع الداعي إلى التعارف والتآلف حتى صارت حضارة عمرانية عديمة النظير. فهي حضارة بنيت على «التوحيد» فكان التوحيد جوهرها وأساسها، ومن منطلق التوحيد توجهت نحو «الحقيقة الذاتية للإنسان» [2] فاعتبرت الإنسان بوصفه إنسانا مجردا عن كل وصف لاحق لإنسانيته كفؤا للإنسان، وهو «بإنسانيته» مركز الكون، والمستخلف في الأرض والمكلف بحمل أمانة العمران فيها، الذي سخر الكون ـ كله ـ له، ومكنه الخالق العظيم بذلك من الوفاء بالعهد والقيام بمهمة الاستخلاف، وحمل أمانة العمران والاختيار. فالحقائق ـ كلها ـ المتصلة بالمادة وبما

---

(١) نقلا عن مقدمات في فهم الحضارة الإسلامية، ص ١٧. تعريف المودودي قريب من تعريف الشهيد سيد قطب، ويقترب جدا من مفهومنا في «العمران».

(٢) روح الحضارة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ص ١٩.

وراءها هي في متناوله يستطيع الوصول إليها بمداركه العديدة، ووسائله المتنوعة فهي حضارة عمرانية إنسانية.

إن «التوحيد» و «التزكية» باعتبارهما أعلى القيم الحاكمة التي جاء القرآن المجيد بها قد قادا إلى إيجاد إنسان رسالي قد اكتسب وضعا منسجما مع ذاته، جعله آمنا على نفسه، مدركا لدوره، عالما بغايات وجوده، مطمئنا إلى رزقه الحسن، وإلى ان ما ينفقه سوف يحصل له على البدائل، فهو ينفق منه سرا وجهرا، يأمر بالعدل (النحل: ٧٥ ـ ٧٦)، وهو على صراط مستقيم يسلكه في مسيرة مباركة لتحقيق «العمران» باعتباره القيمة الإسلامية العليا الثالثة التي تقف بجانب التوحيد والتزكية؛ فالتوحيد حق الله على العباد الذي ينعكس على مختلف جوانب النشاط الإنساني بالانسجام والتوافق، وتحقيق الأمن مع النفس ومع الغير، والتأليف بين الإنسان والكون، وإيقاظ الفطرة الإنسانية السوية، وانماء القدرة على النظر العقلي[1].

و «التزكية» مؤهل الإنسان الأساس لتحقيق العمران وبناء الحضارة، فبدون التزكية لا يتحقق فلاح، ولا يحصل نجاح، ولا تنبثق حضارة حقيقية، ولا يقوم بناء. وأما «العمران» فهو حق الطبيعة التي هي ميدان العمران، ومجال الفعل الإنساني الحضاري وغيره.

وحضارتنا «الإسلامية العربية» بهذه القيم العليا وبانعكاساتها على الإنسان بمدركاته ووسائل ادراكه، وبتأثيرها على غاياته ومقاصده ووعيه وسلوكه وتكوينه العقلي والنفسي: تفارق سائر الحضارات الأخرى التي عرفتها البشرية، خاصة تلك الحضارات ذات المضمون العرقي أو العنصري والقومي؛ لأنها ـ كلها ـ تنشأ حين تنشأ

---

(١) وهذه ـ كلها ـ من مقومات الحضارة المرتبطة بالقيم ومن أدواتها ووسائلها في الوقت ذاته، وبذلك يكون ما أراده بن عاشور بالحضارة هو ما أسميناه بـ «العمران» ويمكن تسميته بـ «التمدن» كذلك مع ملاحظة الارتباط بالقيم.

في صراع ولا تنمو ولا تزدهر - إن هي ازدهرت - إلا في غمار الصراع لتحقق تسلط الجماعة العرقية أو العنصرية أو القومية وعلوها في الأرض وهيمنتها على من عداها حتى ولو اقتضى ذلك إهدار حقوق الآخرين وتدميرهم إذا لزم الأمر.

وقد يقول قائل: لماذا الإصرار على وصف حضارتنا بـ«العربية» إضافة إلى «الإسلامية»؟ ولمثل هذا السائل نقول: ان العربية والعروبة - في نظرنا - إطار لمجموعة من القيم الثقافية تتخذ من اللغة العربية مظهرا خارجيا لها يعكس تلك القيم الثقافية، ويعبر عنها، ويحتضن مفاهيمها ومصطلحاتها ومنطقها. ولقد واكبت العربية الإسلام في انتشاره؛ فسارت معه حيث سار - تقريبا - ودخلت معه حيث دخل - بنسب مختلفة - وصارت الوسيلة الأساس في تعبير الإسلام عن نفسه وقيمه. كما صار الإسلام مضمونها ومدلولها، ومعناها ومغزاها منذ أن بدأ نزول القرآن المجيد بها.

والإسلام باعتباره مضمونا لا يمكن أن يقف عند حدود الأوعية اللغوية، إذ هو أوسع منها وأيسر في انطلاقه واستيعابه وتجاوزه، ولذلك فإنه بعد استيعابه لمنطقة «التجوال الإبراهيمي»، وضمه الجزيرة العربية، وجعله من الأميين العرب أهل كتاب تجاوزهم بعالميته إلى شعوب أمية أخرى تمهيدا لانطلاقه باتجاه العالمية الشاملة. وهنا استطاع القرآن الكريم حمل العربية والإسلام معا لينطلق بهما في العالم الفسيح، وإذا بالشعوب الأمية كلها من عرب وكرد وفرس وبربر وهنود تقبل على الإسلام وتحتضن القرآن، وتأخذ من العربية قدرا يجعلها قادرة على قراءة القرآن والاهتداء بهديه، يتجاوز هذا القدر أحيانا تلك الحدود ليخترق لغات تلك الشعوب بنسب مختلفة، أو ليكون لغة النخبة الثقافية، فتكونت دائرة أوسع من الدائرة العربية، وهي الدائرة التي عرفت فيما بعد بـ«دار الإسلام» ويطلق عليها البعض اليوم «العالم الإسلامي» الذي أوجد القرآن والعربية التي نطق بها بين أقطاره من المشتركات والروابط ووسائل التجانس ومقومات العمران والتمدن والحضارة ما جعل منها «أمة» بمعنى الكلمة بعد أن منحها سائر مقومات الأمة. ولم يكن عسيرا بعد أن قامت الأمة أن تنبثق تلك

الحضارة الزاهرة ـ الحضارة العربية الإسلامية ـ التي أعطت للبشرية كلها، لا للمسلمين ـ وحدهم ـ ولا للعرب بمفردهم تلك القيم العليا الحاكمة التي كانت البشرية ولا تزال في احتياج إليها. فلولاها لما تمكن الإنسان من تكوين الإنسان المؤهل لتحقيق العمران، أي الرؤية الكلية للإنسان والكون والحياة. وهذه الرؤية الكلية تعالج لدى الإنسان ما كان يسميه فلاسفة الأمس بـ«العقدة الكبرى»، ويسميها علماء وفلاسفة اليوم بالأجوبة عن «الأسئلة النهائية»، وهذه الأسئلة النهائية أو العقدة الكبرى إذا لم يصل الإنسان فيها إلى برد اليقين والجواب الشافي المطابق للوجود الخارجي وللوجود الذهني كذلك، فإن الإنسان لن يكون قادرا على الانطلاق بكل طاقاته في هذه الحياة، ولن يكون قادرا على إدراك حقيقة فعله وقيمته وأثره ومآله، ولن يكون قادرا على تصور قيمة نفسه واطلاقية إنسانيته، وادراك انتمائه وامتداده عبر الزمان والمكان ليتصل بأبيه آدم وأصله، وليدرك ـ بعد ذلك ـ عهده مع الله في عالم أمره: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين . أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾ (الأعراف:١٧٢ـ١٧٣) ويدرك غاية استخلافه: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾ (البقرة: ٣٠) وائتمانه على الأرض وما فيها وما عليها: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا﴾ (الأحزاب:٧٢)، وابتلائه: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور﴾ (الملك:٢).

هذه كلها أمور لا يمكن أن يصل الإنسان فيها إلى التصور الدقيق بدون الإجابة على سائر الأسئلة المتعلقة بـ«الله والإنسان والعالم». ان الإجابة عن هذه الأسئلة النهائية هي التي تمكن الإنسان من صناعة عالم غيبه، وهو أمر في غاية الأهمية في تحقيق

الاستقامة العقلية والنفسية ثم السلوكية له، ومساعدته على بناء شخصيته العمرانية، ومن ثم تحقيق الفعل العمراني.

الأفول الحضاري الإسلامي والحوار

على ضوء هذه القيم التي ذكرنا بها تم تكوين الفرد المسلم تكوينا صحيحا من فجر الإسلام وبدايات ظهوره في مكة المكرمة، ثم في تكوين المجتمع الإسلامي الأول في المدينة المنورة، وبه بدأ تشكيل الأمة وظهورها، ولم يكن لهذا المجتمع الأول ما يمكن تسميته بثقافة أو حضارة أو عمران بمعانيها المعروفة اليوم، لكن الإسلام بما أحدثه من تغيير في عقولهم وأنفسهم وفي افرادهم ومجتمعهم قد وضع الأسس منذ ذلك الوقت لانبثاق الحضارة والعمران الإسلامي، ولظهور الثقافة الإسلامية. فلولا التكون الفردي في مكة والبناء الاجتماعي في المدينة لما برزت تلك الحضارة السامقة ولا قام ذلك العمران الذي تفيأ الناس ظلاله في دمشق وبغداد والقاهرة والأندلس والقيروان وقرطبة وخراسان وسمرقند واستانبول وغيرها. لكن هذه الحضارة السامقة والعمران الشامخ، قد بدأت سيرة التراجع بعد تلك الانطلاقة عندما افترق القرآن والسلطان، فلم يعد القرآن مصدر تربية الأفراد الأول؛ عقلا ونفسا وخلقا وسلوكا. وبذلك لم يعد ممكنا تكوين المجتمع به، ولا إقامة البنيان الثقافي عليه.

«لقد كان العامل التربوي القرآني هو الذي كون الفرد في البدء؛ عقلا ونفسا وخلقا وسلوكا، فكان ذلك العامل التربوي هو الأساس المتين في توليد الحضارة وقيام العمران وتكوين المجتمع الأمثل، والتمهيد للثقافة لتتناول عناصر المعرفة المطلوبة للبناء الحضاري وتؤلف بينها: فقامت الحضارة على ذلك الأساس المتين»[1]. ثم تراجعت وذوت فيها الثقافة، وانتشرت فيها البدع، وسادت فيها «عقلية العوام، وطبيعة

---

(١) ابن عاشور، روح الحضارة الإسلامية، ص ٣٩.

القطيع، ونفسية العبيد»[1]. ولقد استمرت الحالة بالتدهور حتى لم تعد محاولات التجديد تحقق من أهدافها شيئا حتى تفترسه تلك الآفات الراسخة، فأعضل الداء وعز الدواء، وطمع فيها من لا يدفع الأذى عن نفسه. وما من مصلح من المصلحين عبر التاريخ إلا وصف من أمراض الأمة ما وصف حتى بلغ الحال في زماننا هذا مستوى يرشح الأمة إلى الدخول في «سنة الاستبدال».

أحوار أم صراع؟

حين رشح بعض الكاتبين الغربيين «الحضارة الإسلامية» الآفلة للدخول في صراع مع «الحضارة الغربية» الصاعدة المتعالية اغتر بذلك الجاهلون، وتوهموا ان الأمر جد، وليس من قبيل بالونات الاختبار، أو الحديث الهازل، وإظهاره بمظهر الحديث الجاد. فأخذ البعض ينادي باستبدال «الصراع» بـ«الحوار» وكأنه يريد أن يقول لذلك الغربي المتعالي المتغطرس: لا داعي للصراع، فأنا أفضل الحوار عليه. وظن ذلك المخذول أن الغربي لم يدرك بعد أنه قد انتهى منذ أمد طويل، وذهبت ريحه حتى انه لم يعد ـ في نظر الغربي ـ إلا دمية يعبث بها، وفي أحسن أحواله هو أشبه بكيس الملاكمة الذي يتمرن الملاكمون على الضرب فيه.

لذلك فقد كان مجرد وضع المسلمين في مقابلة الغرب أمرا لافتا للنظر. ولعل من وضع المسلمين في مقابلة الغرب كان يتصور ـ صوابا أو خطأ ـ افتراض تطابق تام بين

---

(١) أطلق المعتزلة على مخالفيهم ذلك، فكانوا يصفون بها الفرق المنتقدة لهم التي تلقبهم بـ «المعتزلة» بدلا من «أهل العدل والتوحيد» وهو اللقب الذي اختاروه لأنفسهم، وشاعت العبارة الأولى بينهم بحيث نجدها في كتب عامة أصولييهم عندما يناقشون المسائل المختلف فيها. وأكثر الجاحظ في كتبه من ترديد ذلك، خاصة في كتابه (الحيوان). راجع كتاب محمد كرد علي (أمراء البيان) في ترجمته للجاحظ، ٢٩٣/٢ . ومع ما في العبارة من قسوة فإنها عبارة صادقة في وصف حالة الأمة اليوم.

الإسلام والمسلمين الذين يدينون به، أو يحملون اسمه بحكم الاعتقاد والتدين، أو بحكم الجغرافيا أو التاريخ، أو بالنظر لكليهما معا. كما يفترض ذلك ثباتا في العلاقة بين الإسلام والمسلمين عبر التاريخ بحيث لم يتوقع تصور اختلاف جذري أو ذي أهمية تذكر بين الإسلام والمسلمين. وهذا أمر فيه نظر كبير؛ فليس من اليسير قبوله على إطلاقه لأن التاريخ قد شهد حالات فصام عديدة بين الإسلام والمسلمين، على مستويات مختلفة. وتاريخنا الحديث من تلك الفترات التي يتعذر فيها ادعاء التطابق بين الإسلام والمسلمين، وهنا يفرض علينا البحث ان نحدد ـ بدقة ـ مرادنا بالإسلام؛ أهو الدين الذي جاء به إبراهيم أبو الأنبياء، وتكامل على أيدي الأنبياء من بعده من ذرية إسحاق وإسماعيل حتى ختم واستوت دعائمه وقوائمه وتمت كلماته على يدي خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى سائر النبيين من قبله وآلهم وأتباعهم أجمعين؟ أم هو تلك المنطقة التي عرفت تاريخيا بمنطقة «التجوال الإبراهيمي» التي دخلت فيما بعد بدار الإسلام؟ أو هو تلك الكتلة البشرية الممتدة على محور طنجة ـ جاكارتا وما يلحق بها من اقليات تعيش خارج مواقع تلك الكتلة؟أم هو تلك الشعوب الأمية التي ارتقت بها رسالة محمد بن عبد الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ إلى مستوى الشعوب الكتابية فتجاوزت أميتها مثل العرب والفرس والكرد والبربر والهنود والوثنيين من الروم ومن إليهم؟ كل ذلك وارد وممكن ويحتمله المصطلح على سبيل الحقيقة في بعضه، وعلى سبيل المجاز في البعض الآخر. ولكن من الواضح ان المقصود في سائر أدبيات عصرنا ـ خاصة حين تتم المقابلة بين الإسلام والغرب ـ هو ان المسلمين الذين تحولوا قبل وبعد عام ١٩٢٤م من القرن الماضي إلى كيانات مستقلة تجاوزت خمسين كيانا أصبحوا هم المرادون بهذه الثنائية (الإسلام والغرب).

الغرب والحوار

تفترض العناوين التي يتداولها المتكلمون والكاتبون تحت (حوار الحضارات) ان

الحوار أو الصراع أو التعامل بكل أنواعه مع الغرب باعتباره غربا واحدا، وكيانا واحدا، وتاريخا واحدا، وجغرافية واحدة، ولذلك فإن العقل يستدعي على الفور الصراعات الطويلة بين الدولة الإسلامية والدولة البيزنطية، ثم الحروب الصليبية، ثم المسألة الشرقية، ثم الاستعمار الأوربي الحديث، ثم سائر الصدامات والاحتكامات التي قامت في أي جزء من بلاد المسلمين وأي جزء آخر من بلاد الغربيين؛ فذلك كله يمكن ان يشمل بعنوان «الشرق والغرب» أو «الإسلام والغرب» وهذا أمر فيه من عدم الدقة، والتجاوز أو التجوز والتساهل الشي الكثير.

عودة إلى الحوار في تاريخنا

أما «الحوار» ـ في تاريخنا ـ فالمسلمون يفهمونه ـ في الإطار المعرفي ـ باعتباره بحثا عن الحقيقة أو الصواب، وذلك بأن يكون المتحاوران قد التقيا على ذلك الهدف؛ ألا وهو الوصول إلى الحقيقة أو الصواب، كما التقيا على التمسك بقواعد وآداب الحوار، والتزم كل منهما بالنتيجة في صالحه أو صالح محاوره الآخر، وكذلك كون الطرفين اتفقا على مرجعية معترف بها من الطرفين للرجوع إليها في حسم الاختلاف بينهما: وإلا فإن الحوار يتحول إلى لجج لا ينتهي، وخصومة لا تقف عند حد؛ ذلك لأن المسلمين يعدون الحقيقة أمرا ثابتا، والمتحاورين والمجتهدين يبحثون عن ذلك الأمر الواحد الثابت الكامن، وقد يوفقون للوصول إليه وقد يخطئونه، وهم معذورون إذا أخطأوا بعد بذل الجهد المناسب. والإحساس بالقناعة والرضا من الباحث المجتهد يتأتى إذا اقتنع ببذل كل ما في طاقته من وسع يجعله يشعر بأنه قد أصاب الحقيقة يقينا أو غلب على الظن إصابتها بقطع النظر عن الحقيقة ـ كما هي في الواقع ونفس الأمر ـ وقد أسس القرآن المجيد للحوار وأصل له ـ كما ذكرنا سابقا ـ واعتبره من أهم الوسائل للوصول إلى الهدى وإلى الحق، وعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم كيفية ممارسته، وممارسة سائر آدابه وأصوله وقواعده، ومارسه علماء الأصلين عندنا (أصول الدين وأصول الفقه) وتوسعوا في ذلك حتى صار فنا أو علما من العلوم له موضوعه

ومصادره وغاياته ومسائله وموارده، وعلى دعائم هذا الفن قام علم «الجدل» وعلم «الخلافيات» وغيرها من تراث نعتز ونفخر به.

وأما «الغرب» فأهل العلم والفكر فيه لم يكونوا بعيدين عن هذا التصور كثيرا، فقد عرفه تيتلر . Teitler بأنه «طريقة إقناع تشوبها الكرامة في تعامل كافة الأطراف الذين وإن اختلفت آراؤهم، فإن مصلحة مشتركة تجمعهم؛ هي البحث عن أكبر قدر ممكن من الحقيقة التي يمكن لعقل أن يتوصل إليها عبر جو من الثقة والاحترام المتبادل».

الحوار لدى السياسيين

أما السياسيون الغربيون فلا يرون الحوار بالرؤية التي تتسم بها رؤية العلماء والمفكرين؛ فالحوار لدى السياسيين يغلب عليه مفهوم لي ذراع الخصم، واستخدام كل ما تسمح به لغة الحوار السياسية من التواء في الخطاب ولحنه وفحواه وما إليها، ولا يقتضي ان ينظر المحاور إلى من يحاوره بثقة أو باحترام، أو رغبة صادقة في الوصول إلى حل، بل يغلب عليه ان يحاول القوي الاستبداد ـ بقدر ما يستطيع ـ بالضعيف، وأخذ كل ما يمكن ان يؤخذ منه مع محاولة إيجاد شعور لديه بأنه أعطى ما أعطى مختارا، ولم يكن في الحقيقة إلا مكرها أوهم بأنه مختار. هذه طبيعة الحوار بين الأقوياء والضعفاء، فهي أقرب إلى القصة القائلة بأن صيادين قد قررا عقد شركة بينهما في كل ما يصطادانه، فاصطاد الضعيف منهما غزالا، واصطاد القوي أرنبا، وقرر الضعيف الالتزام بالاتفاق وأعلن الرضى بنصف الغزال الذي اصطاده ونصف الأرنب الذي اصطاده شريكه، لكن الشريك القوي قرر الاستحواذ على الغزال كله، فقال لصاحبه وهو يحاوره: إن كنت تريد الأرنب فخذه، وإن كنت تريد الغزال أو نصفه فخذ الأرنب كله! أما الغزال فلا سبيل لك إليه كله أو نصفه. وأمام هذا التجني لم يجد الضعيف بدا من النزول عند رغبة الشريك القوي؛ ذلك ان القوي يعرف ما يريد سواء شاركه الضعيف في تلك المعرفة أم لم يشاركه فيها، وإحساسه بالقوة والاستغناء يدفعه إلى الاستبداد والطغيان، فتلك طبيعة إنسانية، وسنة من سنن الاجتماع ﴿كلا إن الإنسان

ليطغى أن رآه استغنى﴾ (العلق:٧٦) ولذلك كانت كلمة «الله أكبر» وترديدها صباح مساء كلمة ضرورية، لا في الإطار التعبدي وحده، بل في الإطار المعرفي كذلك وفي سائر أطر التعامل، أما من لا يؤمن بالله، أو يؤمن به ولا يؤمن انه «الأكبر» أو يؤمن بذلك لكنه لا يؤمن باليوم الآخر، أو يؤمن به ولكن بطريقة مضطربة فإن الوسيلة الأساسية لتقليل نسبة الاستبداد والطغيان عنده ان تكون أقوى منه ـ على الأقل ـ أو ان تكون قادرا على النيل منه.

التوازن في القوى من أهم شروط الحوار

لا ينبغي للضعيف ان يتوهم انه يكون طرفا في حوار وهو في حالة ضعفه، فلا بد له قبل الحوار ان يتجاوز حالة الضعف، وان يحقق توازنا ولو في حدود معينة مع الطرف الذي يرشح نفسه للحوار معه، فذلك «التوازن» ضروري للضعيف لبلوغ مستوى الشريك في الحوار، فإذا توازنت القوى كان هناك مجال للحوار، أما إذا لم يتحقق ولو قدر ضئيل من التوازن فويل للضعيف من القوي، وويل للفقير من الغني، وويل وويل.

ان الغرب يعرف قيمة التوازن، يعرف انه الضمانة الوحيدة للسلام؛ سواء أكان توازن الرعب بأن تملك ـ باعتبارك طرفا ـ ترسانة من الأسلحة ووسائل الدمار الشامل، من مثل الأسلحة النووية والبيولوجية والكيماوية. ويعرف انه إذا ضغط عليك فقد تلجأ إليها، إذ لديك القدرة على تصنيعها وحمايتها والمحافظة عليها واستعمالها عند الحاجة. فهنا ـ فقط ـ يقوم ما يعرف بـ«توازن النمور» أو «الأسود». فالنمر إذا رأى نمرا مثله أو أسدا فإنه سرعان ما ينصرف دون مشاكل أو عراك، لكنه لا ينصرف عن حمار وحشي أو غزال طيب اللحم أو بقرة أو أرنب، خاصة إذا كان جائعا! ومن هنا عرف العصر الحديث مبدأ «التوازن». توازن الرعب والخوف المتبادل وسيلة للسلام، فهم يدعون إلى السلام في ذات الوقت الذي يصنعون فيه أسلحة الدمار الشامل ويسيرون فيهما ـ معا ـ في وقت واحد لإيجاد حالة التوازن: توازن الردع / توازن الأسود والنمور. فهل يملك العرب والمسلمون القدرة على التوازن مع الغرب بعامة، أو مع الغرب الأمريكي

بخاصة؟ الجواب: لا. ومثل ذلك يقال عن اليابان والصين وروسيا وغيرها. ومن هنا يصبح مفهوما قول الرئيس بوش: «إنه لا مجال لأي بلد في العالم ان يقف من حربنا على الإرهاب موقف المتفرج؛ لأنه لم يعد هناك سوى موقفين: معنا أو مع الإرهاب» ولذلك سارعت الجهات المختلفة العربية والإسلامية وغيرها وبدرجات متفاوتة إلى رفض الإرهاب وشجبه، وذلك اضعف الإيمان، أو إلى مبايعة الرئيس بوش قائدا عالميا لحملة «محاربة الإرهاب» ولو دون تحديد لمفهوم الإرهاب [1]. ففي هذه الحالة تتراجع قضية «الحوار» وتأرز إلى جحر كما تأرز الحية إلى جحرها. وهذا ما يحدث في عالم اليوم؛ فنحن أمام حالة عالمية تكررت في تاريخ البشرية مرتين، وهذه هي الثالثة وهي: ان تظهر قوة بشرية واحدة تستأثر بالقطبية وقيادة العالم وتفرض قيمها على العالم كله وهما: العالمية الهيلينية بقيادة الإسكندر والعالمية الرومانية. أما العالمية الإسلامية الأولى فإن تجربتها مغايرة تماما، فهي المرة الأولى التي لم تتكرر في التاريخ ان تقوم «الأمة القطب» فيها بفتح نسقها ليتسع للبشرية ـ كلها ـ إلا من أبى، وهذا النسق يعطي للجميع فرصا متكافئة في الانضمام إليه، ورفض ذلك إن شاء. وهذا الذي يأبى لا يسمح له بأن ينسحق، بل يعمل القطب نفسه على إقامته بجواره وتسويته به لتستمر «سنة التدافع» أو حالة التوازن في أداء دورها الحيوي فلا يسقط القطب تحت عوامل الاسترخاء والترهل، ولا تنهار الأطراف تحت عوامل الاستبداد والتحكم. فكانت المعاهدات بأنواعها والاتفاقات أحيانا مقابل الجزية، وعقد الذمة ـ الذي يسوي بين القوة العظمى في العالم والمتعاقدين معها، كل ذلك يحول القطب إلى مسؤول مسؤولية مباشرة عن أمن واستقرار وحماية الأطراف الأخرى ـ كما لو كانت جزءا من

---

(١) لحد الآن لم يصدر تعريف محدد لـ «الإرهاب» بأي لغة من لغات الأقوياء، ولم نر أحدا منهم وضع رسما للإرهاب. فهو مفهوم سائل يسقطه الأقوياء على الضعفاء للبطش بهم ومحو آثارهم متمتعين بكل ما يحتاجون إليه من «شرعية دولية» و «شفافية سياسية».

كيان القطب ذاته.

أما الحالة الراهنة للعالم فإنها حالة فريدة، وخطيرة في الوقت ذاته، وخطرها على القطب المنفرد ذاته لا يقل عن خطورته على الأطراف الأخرى في العالم وفي مقدمته المسلمون. فهل يمكن أن يكون هناك حوار؟ وما نتائجه؟ وهل من بديل عنه؟ هذه الأسئلة وغيرها تحتاج إلى إلقاء الضوء عليها وإيجاد وعي كامل بحقائقها ومقاصدها.

فإذا أردنا ان نجيب بكلمة واحدة فنقول: لا. لا يمكن ان يقوم ـ العرب والمسلمون في وضعهم المتهالك هذا ـ حوار فلسطيني إسرائيلي، ولا حوار عربي إسرائيلي، ولا عربي أمريكي، ولا إسلامي أمريكي قبل ان يعيد العرب والمسلمون بناء أنفسهم، ويخرجوا من عالم ما قبل الثورات العقلية والصناعية والتقنية ليقفوا في عالم اليوم فيمتلكوا مقدراته، ويشعروا الآخرين أنهم قادرون على ان يكونوا أطراف حوار. فإن لم يفعلوا، وتسرعوا وتوهموا ان الطرف الآخر يمكن أن يعتد بهم أو يعتبرهم أطراف حوار ـ إذا صحت تسميته بذلك ـ إنما هو حوار الذئب مع الحملان، أو الثعلب مع الدجاج ينتهي دائما بأكل الذئب للحمل أو الثعلب للدجاجة، ويكون الحوار مجرد فاتح شهية.

النشأة المعاصرة لفكرة حوار الحضارات

من الصعب تحديد تاريخ دقيق لهذا الذي صار يعرف في أيامنا هذه بـ «حوار الحضارات» لكننا بشيء من التجوز والتساهل يمكننا ان نربط بين قيام «عصبة الأمم» وانتهائها وعجزها عن الحيلولة دون وقوع الحرب العالمية الثانية. ثم قيام «الأمم المتحدة» ونشأتها في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فلقد أحس العالم ـ كله ـ المنتصر والمغلوب بالحاجة الماسة إلى تحقيق سلام وبناء أمن عالمي.

لقد ظن (هيغل) وغيره ان «فتح نابليون» لأوربا كان «نهاية التاريخ» وبلوغ البشرية القمة بقيادة أوربا أو «الغرب» الذي كانت تمثله آنذاك، وأنه لم يصنع بعد ذلك التاريخ تاريخ، لكن خاب فأل هيغل وغيره، فالحروب الصغيرة لم تنقطع، وفي النصف

الأول من القرن العشرين وحده قامت حربان كونيتان شكلت كل منهما تهديدا للعالم - كله - ولم تلبث ان نشبت - بعدها - «الحرب الباردة» التي لم تنته إلا بتفكيك الاتحاد السوفيتي. واستمرت الحروب الصغيرة ولم تتوقف، ولم تستطع الأمم المتحدة ولا غيرها إحلال الحوار محل الصراع في سائر القضايا الساخنة التي شهدها العالم. وإذا حدث شيء فإنما هي مفاوضات لا حوار.

وحين نبحث عن فكرة «الحوار» وكيف راجت في العالم الإسلامي حتى بادر إلى تبنيها كثير من القادة، وروجت لها منظمة المؤتمر الإسلامي، ودعا إليها كثير من الأكاديميين والمفكرين، وعقدت بعض المؤتمرات حولها، نجد أنها راجت لأن كثيرا من المسلمين يظنون ان خصومة الغرب لهم خصومة مبنية على جهل الغرب بهم، وان الحوار سيبني جسورا وسوف يعرف الغرب بالإسلام والمسلمين، ومن التعارف سيكون التآلف والتعاون، وينتهي الصراع. كما ان البعض ظنوا أن الترويج لفكرة الحوار سيقابل الترويج لفكرة الصراع، ولعله يهزمها، وكأن الصراع وأفكار الصراع طارئة متحولة في الشخصية الغربية يمكن إيقافها بذلك الشكل البسيط. وهنا لا بد ان نذكر بأن الشرط الأساسي لبدء أي حوار هو الاستعداد الدائم لدى الأطراف المتحاورة لقبول نتائج الحوار. أما حين لا يكون هذا الاستعداد متوافرا فإن الحوار - آنذاك - يكون مجرد محاولة من الطرف الأقوى لإقناع مواطنيه وغيرهم ان أمكن بشرعية فعله وعدالته بعد ذلك، وأنه قد أعطى لخصمه الفرص المناسبة لتلافي الصراع، ولكن ذلك الخصم عنيد - مهما كان ضعيفا - وكان مصرا على موقفه، وكأن الحرب التي سيشنها - بعد ذلك - فرضها عليه ذلك الضعيف فرضا، في حين ان الضعيف كان يتمنى فرصة الإفلات من تلك القبضة والتخلص من مصير قاتم لا يخفى عليه. ويمكن التمثيل لهذا النوع من الحوارات بحوارات السلطة الفلسطينية مع الحكومة العبرية، وحوارات حكومة حزب البعث العراقي مع أمريكا، وغير هذا مما يطلق عليه طمسا للحقائق «حوار». ويستطيع المراقب لهذا النوع من الحوارات أن

يجسد الكثير من النماذج. فإذا قام بتحليلها فإنه سيكتشف الكثير من خصائص الحضارة الغربية، والفكر الذي يقود حركتها، والرؤية الكلية الكامنة وراء منظومة القيم التي تفسر الكثير من إجراءاتها.

نحو أبعاد معرفية لحوار الحضارات

إن الحديث المكرر المعاد الذي يكثر تداوله في العالم الإسلامي عن حوار الحضارات، ويتنادى الناس لعقد اللقاءات والندوات حوله. وتنادي بعض القيادات السياسية الإسلامية بالإلحاح في المطالبة به، وتكريس مبادئه هو حوار من طرف واحد يريد أن يعطي لنفسه صفة الشريك في صناعة صياغة القرار العالمي وإعادة صياغة بناء خارطة الأرض، وكلا الأمرين لا تتوافر في العالم الإسلامي ـ كله ـ شروطهما ولا أسبابهما، ولا أي مقوم من مقومات القيام بهما، إلا إذا اعتبرنا حالة «الانفعال» وصفة «المفعول به» من تلك المقومات. وهذا ما لا يراه أحد من المنتمين إلى الدوائر الفكرية، لذلك صار الحديث عن حوار الحضارات يمثل حالة بالغة التعبير عن عمق الأزمة التي يعيشها الفكر العربي والإسلامي[1] إضافة إلى النظم. وتتجلى هذه الأزمة في حالة التبعية الظاهرة المتمثلة في نقل الأطر النظرية الفكرية وتبنيها بصورة أيديولوجية، أو في التبعية الكامنة التي تتمثل في فكر المقاربات والمقارنات في القرن التاسع عشر. وجوهر الأزمة ان من يحدد الاشكالات، ويثير القضايا، ويحدد مجالات البحث والاهتمام وأولويات التفكير يقع خارج البيئة الفكرية والاجتماعية العربية والإسلامية، ويتحرك في إطار نموذج معرفي ومعطيات اجتماعية وتاريخية ومصالح

---

(١) أنظر في الأزمة الفكرية:

ـ العلواني، طه جابر، «الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج»، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢م.

اقتصادية وسياسية وقيم وأهداف مختلفة، ان لم تكن متعارضة بل متناقضة مع تلك التي يتحرك في إطارها الباحث والمفكر العربي والمسلم، فإنها لا تلتقي معها بأي حال من الأحوال.

وقد ارتبطت قضية الحوار بين الحضارات في طرحها الأخير بما أثير حول مقالة صموئيل هنتجتون[١] عن نفس الموضوع - التي كانت مقالة ثم تحولت إلى كتاب، وكتب حول موضوعه بعد ذلك آلاف الصفحات خاصة في الغرب، ومن ثم بدأ العقل المسلم والعربي ينشغل بهذه القضية وبدأت تستحوذ على أولوياته دون أن يكون ذلك نابعا من إحساس عربي إسلامي بضرورة الحوار مثلا، أو كونه ضرورة اجتماعية، أو إشكالية فكرية، أو مصلحة سياسية للمجتمعات العربية والإسلامية، ودون أن ينبع الطرح من داخل هذه المجتمعات، بل جاء من خارجها وألقي عليها. وقد حاول هذا العقل العربي المسلم أن يقدم إجابات عن سؤال لم يفكر فيه ولم ينبع منه، ولم يمثل إشكالية فكرية ملحة - على الأقل في المرحلة الراهنة لهذه المجتمعات العربية الإسلامية إذا ما قيس بما يواجه هذه المجتمعات من قضايا وتحديات أخرى حتى في أذهان أصحاب بعض المبادرات في الموضوع.

وبغض النظر عن موضوع هذه القضية في إطار أولويات الاهتمام في الفكر العربي المعاصر، فإنه ينبغي التأكيد على ان الاهتمام بها حاليا يعكس حالة من ردود الأفعال، وليس الأفعال، ويعبر عن وضعية معينة تصنع فيها الاشكالات خارج الحدود ويتم تصديرها. فبعد ان كانت تقدم إلينا الحلول سابقة التجهيز، أصبحت الآن، ومع التطور الفكري في الوطن العربي تقدم إلينا الإشكاليات كما هي فننشغل بقضايا لم تكن نابعة

---

(١) انظر مقال صموئيل هنتجتون، صراع الحضارات، نشر مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية، صيف حزيران / يونيو ١٩٩٣م. وترجم في القاهرة بعنوان: «الإسلام والغرب: آفاق الصدام»، ترجمة مجدي شرشر، مكتبة مدبولي، ١٩٩٥م.

من ذواتنا أو معبرة عن همومنا واهتماماتنا؛ ولذلك فإن التركيز على نقد محاولات الانشغال بهذه القضية لا ينبغي النظر إليه على أنه مصادرة للمطلوب، أو دعوة لغلق باب الحوار حول القضية، ولكنه فقط لإثارة الانتباه إلى قضية معرفية أكثر خطورة وأهمية ينبغي التركيز عليها والتيقظ لها، وإثارة الانتباه إليها.

وبعد هذه الملاحظة الأولية يمكن الإشارة إلى جملة نقاط:

أولا: حوار الحضارات والحوار العربي الأوربي

في أعقاب حرب رمضان / أكتوبر ١٩٧٣ برزت فكرة الحوار العربي الأوربي، وعقدت مجموعة من اللقاءات بين مفكرين وسياسيين عرب وأوربيين، وصدرت عدة دراسات حول الموضوع، أهمها دراسة (روجيه غارودي) الذي دعا الغرب إلى التخلي عن غروره وغطرسته، ودعوته إلى إنشاء حوار مع الحضارات الأخرى، وبخاصة «حضارة القرآن» التي لا شك ـ عند غارودي ـ ان الحوار معها سوف يعود على الغرب وحضارته بفوائد لا تحصى، أقلها تخليص العالم من مركزية الغرب وأبعاده الأحادية، وإخراج الغرب ذاته من سجن مركزيته التي سجن نفسه بها إلى آفاق الثقافة العالمية. واتهم غارودي الغرب بأنه قد هدم حضارات أسمى من حضارته بكثير، خاصة في علاقة تلك الحضارات بالطبيعة والمجتمع والقضايا الإلهية. واتهم غرور الغرب العرقي الذي جعله يتوهم ان منابع حضارته تكمن في الإغريقية والرومانية والنصرانية وحدها، فلم يلتفت إلى أن هذه المنابع نفسها لم تكن لتوجد لولا البيئات الحضارية الخصبة في آسيا وأفريقيا. وأن الغرب أنجب الرأسمالية والاستعمار اللذين أضرا بالبشرية كلها. وأكد أن التفوق الغربي لم يكن تفوقا ثقافيا، بل هو تفوق تقني أدى إلى العدوان على الثقافات والحضارات الأخرى. وقد اعتبر غارودي ان «حوار الحضارات» المخرج الأساس للغرب لتجديد ذاته والخروج من أزماته؛إذ ان الحوار ـ من جهة نظره ـ وليس الصراع هو الذي يمكن ان يولد مشروعا كونيا يخلق نسيجا ثقافيا واجتماعيا جديدا على مستوى العالم ليدخل الناس في السلم كافة. والطريف في دعوة غارودي إلى

حوار الحضارات أنه حمل الغرب ذاته مسؤولية تجديد نفسه وإعادة صناعة كل شيء فيه بحسب القواعد التي تنسجم مع الحضارات الأخرى. وتلته دراسة للعالم الدكتور حامد ربيع، ودراسة أخرى للدكتور أحمد صدقي الدجاني (1)، وفي كلتيهما نجد دعوة مماثلة لدعوة غارودي من ناحية التأكيد على الغربيين بأن يعيدوا تجديد ما بلي أو تقادم من حضارتهم، وأن يحسنوا فهم الآخرين ليكونوا قادرين على إنشاء حوار حضاري جاد، أو ليصبحوا في مستوى شريك حضاري قادر على الحوار.

وقد تركز هدف الحوار في حينه - إضافة إلى ذلك - على قضايا سياسية وحضارية وفكرية متعددة. ولكن الدعوات الثلاثة لم تلق من الغرب أو من العالم الإسلامي قدرا يلحظ من الاهتمام إذا ما قيس بمقدار الزخم الذي أحاط مقولة صموئيل هنتجتون؛ وذلك لأن الطرف الأوربي كان يقصد بالحوار أهدافا سياسية واقتصادية ينافس بها الولايات المتحدة على نفوذها في المنطقة فتحول الحوار إلى صيغة تفاوضية ولم يعد حوارا معرفيا فكريا حضاريا.

كذلك تعددت لقاءات وندوات الحوار الإسلامي المسيحي أو الإسلامي الكاثوليكي، ولم يحطها أيضا زخم إعلامي أو اهتمام عربي، ولم تلق اهتماما يتوازى مع أهميتها؛ ولعل ذلك يعود بالأساس إلى عاملين أساسيين، أولهما: أن الغرب الآن

---

(1) أنظر في ذلك:

- ربيع، حامد، «الحوار العربي الأوربي واستراتيجية التعامل مع الدول الكبرى»، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م.
- ربيع، حامد، «الحوار العربي الأوربي ومنطق التعامل الدولي»، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٨٣م.
- الدجاني، أحمد صدقي، «الحوار العربي الأوربي: وجهة نظر عربية ووثائق»، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦م.
- غارودي، روجيه، «حوار الحضارات»، ترجمة: عادل العوا، الأردن، منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٦م.

يطلق مقولة «حوار الحضارات» وهي تتضمن في جوهرها صدام وصراع الحضارات ويمهد لذلك، وقد كشفت أحداث سبتمبر عن ذلك.

وثانيهما: ان حوار الحضارات في طرحه الأخير يتسق مع المعطيات التاريخية والسياسية والاستراتيجية للعالم الغربي بعد انتهاء الشيوعية، وبعد تطهير البيت الأوربي من الانقسام الأيديولوجي ما بين شيوعية ورأسمالية، والتحول إلى محاولة صنع أعداء من خارج النسق الحضاري الغربي خصوصا في حوض حضارة الإسلام.

وهذا يؤكد مرة أخرى على أن القضية التي قد تم طرحها ليست فقط في غير أوانها بالنسبة لنا، وإنما أيضا على غير وجهها وبغير مضمونها.

ثانيا: حوار فكري أم تفاوض سياسي؟

إن مفهوم الحوار ينصرف إلى أحد معنيين، أولهما: يعني منهاجية فلسفية أساسها قرع الحجة بالحجة، واتخاذ موقف المعارضة المنطقية بغية الكشف عن الحقيقة، وقد كان هذا طابع الدراسات التي أشرنا إليها. وعلى العكس يثير المعنى الثاني مفاهيم التفاوض السياسي الدولي التي تحكمها عناصر القوة وليس الحق، وتهدف إلى تحقيق الغلبة التي هي طريق تحقيق المصلحة ـ في العقل الغربي ـ وليس الوصول إلى الحقيقة أو تجلياتها.

ومن خلال هذين المفهومين يمكن طرح تساؤل أساسي هو: أي حوار حضاري يطلب العرب والمسلمون اليوم؟ أهو حوار يقصد الوصول إلى الحقيقة والانصياع لها بعد إقرارها؟ أم هو عمل يحقق مصالح معينة لطرف، ويفرضها بمنطق وحق القوة وليس بقوة الحق؟ وهو الموقف الغربي الذي شجبه غارودي.

وهنا نجد أنه من الضروري ان يخفف العرب والمسلمون من الدعوة إلى الحوار الإسلامي الغربي إلى الحوار الإسلامي الإسلامي، وتحديد المقصد من الحوار وأهدافه، ومدى إمكانية تحقيق هذه الأهداف، ومدى استعداد وقدرة أطراف الحوار على الالتزام بنتائج الحوار و تفعيلها؛ إذا لا يمكن أن يتم التحاور إلا بين أطراف على

حد أدنى من الندية والتساوي في القوة والتكافؤ في الوزن، والاستعداد لقبول نتائج الحوار والالتزام بها. وما لم يصف المسلمون ما بينهم ويوجدوا صيغا للتفاهم تجعلهم قادرين على توحيد مواقفهم فإنهم لن يكونوا قادرين على الحوار المجدي مع الغرب الأوربي، ولا مع الغرب الأمريكي. كذلك ينبغي تحديد أي النمطين من الحوار نريد؟ أهو حوار الحضارات باعتبارها حضارات وأنساقا ثقافية وفكرية وعقائدية وقيما ومعايير ورؤية للعالم والإنسان والكون والحياة وخالق هذا الكون وواهب الحياة؟ أم هو حوار الحضارات بمعنى التفاوض بين نظم سياسية وتكتلات إقليمية أو أحلاف عسكرية؟ أم هو طلب للحوار من عاجز أو غير راغب بعمل شيء غير الجلوس على طاولة كلام حتى لو انتهت بمزيد من التنازلات؟

فالناظر في مفهوم الحضارات ـ كما يعبر عنها معظم مفكري الغرب ـ يجد تداخلا بين الفكري الثقافي الديني من ناحية، وبين السياسي الاقتصادي الاستراتيجي من ناحية أخرى بصورة تجعل من الأبعاد الأولى محددات للتمايز بين الحضارات، ولكنها ليست غايات أو مقاصد في ذاتها، بل هي معطيات، وتحدد الفواصل والغايات فقط التي ينبغي أن تنصب أساسا على الأبعاد الاقتصادية والسياسية الاستراتيجية. وكأن الحوار ينبغي أن يتم بين المختلفين حضاريا بالمعنى الثقافي الاعتقادي بقصد تحقيق أهداف سياسية واقتصادية، وبهذا يتداخل الحوار مع التفاوض، ويتم اختزال مفهوم الحضارة في أبعاد السياسة الذرائعية، وطبقا لهذا المفهوم ظهرت معظم الكتابات التي تعلقت بهذا الموضوع، إن لم يكن كلها.

ومن هنا فإنه لابد من التأكيد على ما ينبغي أن نركز عليه من مفاهيم الحوار والحضارة وأنساقنا المعرفية. أما التفاوض السياسي فله مجاله البحثي وخطابه الفكري الخاص به، وكذلك له رجاله والمتخصصون فيه.

ثالثا: أهم القضايا الأساسية لحوار الحضارات

حتى يمكن الحديث عن حوار الحضارات بالمعنى الحقيقي، بعيدا عن المصالح

السياسية لقوى أو لدول معينة، وبعيدا كذلك عن الانسياق وراء اطروحات قد لا تعبر عن حاجات إنسانية حقيقية، وحتى يمكن تأسيس هذا الحوار على قواعد معرفية مستقيمة: ينبغي التركيز على القضايا التالية:

١ ـ ان مفهوم الحوار في هذا السياق ينصرف إلى المعنى المتعلق بالتحاور والاختلاف حول الأفكار والقيم والمعايير، والأنماط المعرفية والمنهجية، وقواعد السلوك والثقافة، وإن هدف هذا الحوار هو الوصول إلى الحقيقة واعتبارها ضالة للمتحاورين كافة ينبغي البحث والتفتيش عنها والانصياع لها عندما توجد وتعرف.

٢ ـ ان الحضارة ينبغي أن يتم تحديدها في قواعدها وأسسها الفكرية الثابتة، التي تتضمن رؤية للعالم تحدد الموقف من الإله والإنسان والكون والحياة، بما يعنيه ذلك من تحديد الموقف من المسخرات في الكون والبيئة، وكذلك الموقف من «الآخر» المنضوي تحت حضارة أخرى.

٣ ـ ان الاختلاف بين الحضارات سنة من سنن الله في الكون، وأنه لا ينبغي ولا يمكن أن يزال، ومن ثم لا ينبغي السعي لتذويب الفوارق والاختلافات ﴿ولذلك خلقهم﴾ (هود:١١٩)؛ وإن هذا الاختلاف والتعدد والتنوع غايته التعارف والتعايش وتبادل المنافع وتحقيق العمران.

٤ ـ ان لكل إنسان، ومن ثم لكل أمة وحضارة حق الاختيار وحريته، ومن ثم ينبغي أن يحرر الإنسان من القهر والإجبار أو الإكراه بأي طريق من الطرق، ومنها: تزييف الوعي أو الغزو الفكري أو غسيل الدماغ أو فرض النظم والأنساق الثقافية. ولابد أن يؤسس الاختيار على اقتناع الأمم والشعوب في تمتعها بحرية الاختيار؛ لا اختيارات القادة وحدهم ولتحقيق مصالحهم السياسية، بل اختيارات الأمم نفسها.

٥ ـ ان الفواصل الحقيقية بين الحضارات تكمن في النظم المعرفية والأنساق العقائدية ورؤى العالم والمبادئ الأساسية، وان المنجزات المادية والنظم الإدارية هي نتيجة لذلك، وليست أساسا له، ومن ثم ينبغي ان يتم التحاور حول الأسس والفواصل

الحقيقية، لا حول الثمرات والنتائج.

٦ ـ ان التعاون والتعايش والمحاورة بين المختلفين هي وسيلة للجنس البشري لتحقيق الأمن والسلام اللذين يحققان العمران، وليس التصارع والتقاتل، ومن ثم لا ينبغي النظر إلى «الآخر» على أنه عدو ينبغي قهره، ولكن على أنه إنسان مكرم ينبغي التعامل معه بصورة تحقق حريته وكرامته، ولا بد أن تخضع للحوار مبادئ الأمم والحضارات التي تتنافى وهذه القواعد، لإدخالها التعديلات التي تجعل الحوار ممكنا.

٧ ـ ان رسالة الإسلام ليست رسالة قومية، ولا عنصرية، ولا إقليمية، ومن ثم لا ينبغي تجسيدها في قوم محصورين أو إقليم معين، ولكن لها تجليات متعددة ومتنوعة. فإذا نظر إلى الإسلام باعتباره حضارة تحاور الحضارات الأخرى فينبغي ألا تنحصر في قضايا الشرق الأوسط أو العالم العربي، ولكن لا بد أن تشمل جميع الجماعات والمجتمعات الإسلامية في أي مكان، وتكون قواعد الحوار ممثلة للجذور المعرفية والأغصان الثقافية التي قامت هذه الحضارة عليها باعتبارها حضارة إسلامية.

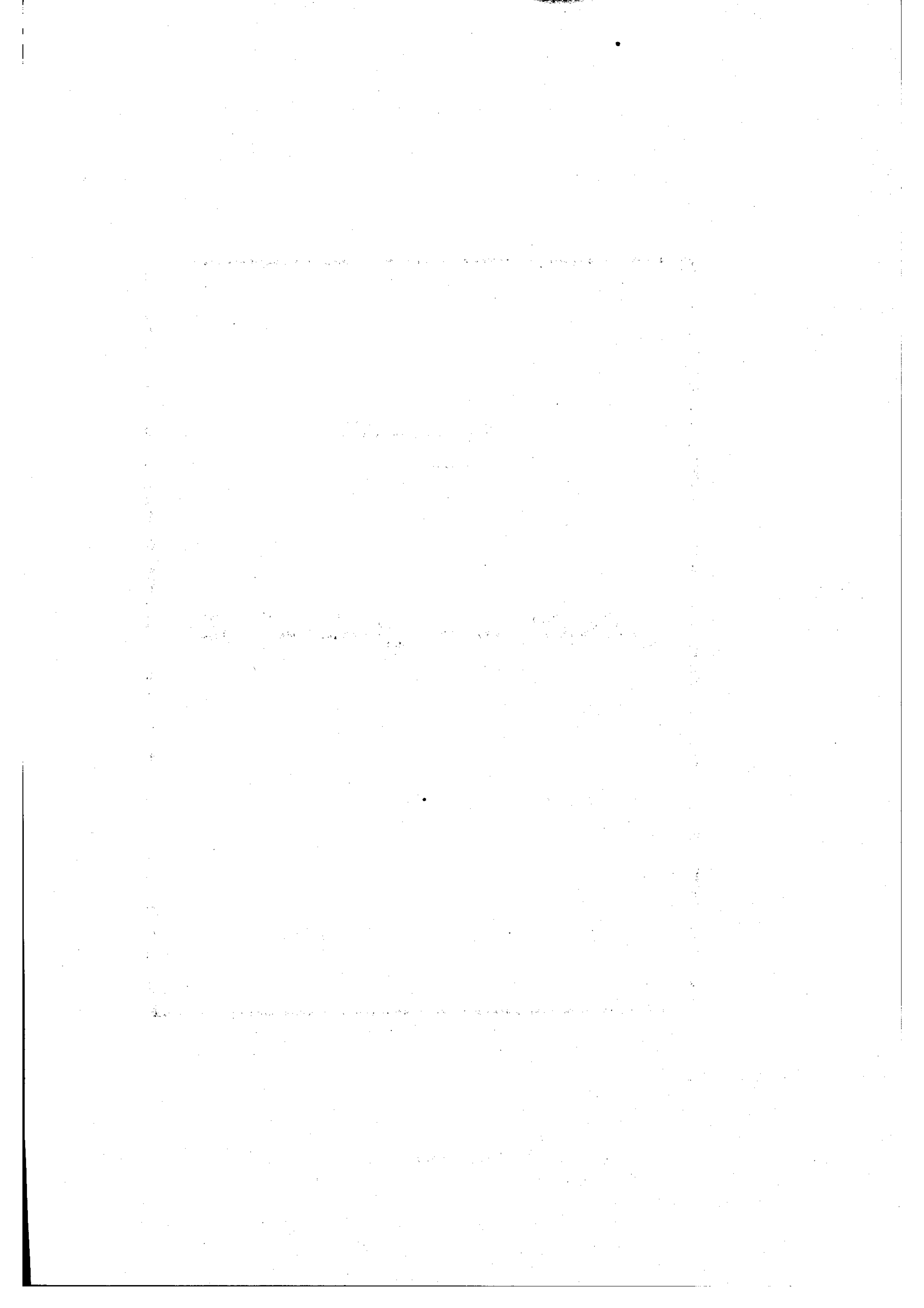
٨ ـ ان الإسلام لم يعرف في تاريخه مفاهيم التصادم الحضاري أو الحروب الحضارية ـ كما هي عادة الغرب ـ ولكنه اقتصر فقط على الأبعاد العسكرية التي تقف فقط عند حرب وقتال الجيوش. فلم يعرف تاريخ الإسلام المقاطعة الاقتصادية، أو حصار المجتمعات، أو تجويع الأطفال والنساء، أو منع الدواء عن المرضى، بل على العكس كان المسلمون طوال تاريخهم يقومون بتأمين طرق التجارة الموصلة لأوربا. كذلك لم يعرف تاريخ الإسلام إبادة الحضارات أو الشعوب أو الثقافات، ولكنه عرف مبادئ إصلاح وتكييف الثقافات المختلفة، والحفاظ عليها وتطعيمها بالقيم العليا الحاكمة، أعني: التوحيد والتزكية والعمران. ولذلك نجد التعدد في الملبس والمسكن والعمران صورة واضحة داخل حضارة الإسلام لا تكاد تجد لها مثيلا في أية حضارة أخرى، إذ المهم في حضارة الإسلام تحقيق وحدة العقيدة، وعنها تنبثق وحدة المشاعر والأفكار ثم المصالح.

٩ ـ ان حوار الحضارات يعني الاعتراف بأن هناك حضارات متعددة، وليست حضارة عالمية واحدة نسخت سائر الحضارات السابقة عليها، ومن ثم فلا بد من إعادة النظر في المناهج والنظريات والعلوم الناتجة عن حضارات عالمنا المعاصر كلها، وليس فقط ما ينتج عن الحضارة العالمية المركزية، التي يزعم البعض أنها خلاصة التطور البشري ونهايته. وطالما أن الحضارات الأخرى لم تزل قائمة وينبغي أن تدخل في حوار مع الحضارة المركزية فلا بد من التخلي عن تلك الصراعات الفكرية، مثل: «نهاية التاريخ» سواء أجاءت من هيجل أو تلامذته أو من فوكوياما. وكذلك لا بد من تصحيح مسار تلك العلوم، لأن العلوم والمناهج والنظريات ستكون موضوعا للتحاور، ومن ثم لا ينبغي الانطلاق من معطيات الحضارة الغربية قاعدة أساسية مسلمة، وبذلك يكون من الضروري تطوير العلوم والمناهج والنظريات الخاصة بحضارتنا الإسلامية النابعة من مصادرنا المعرفية المتمثلة في القرآن الكريم وبيانه من السنة المطهرة، ثم تطوير المناهج للتعامل مع تراثنا ومع العلوم النابعة من الحضارات الأخرى حتى نستفيد منها دون الوقوع في خصوصياتها وتحيزاتها التي قد تتعاكس مع أنساقنا المعرفية والقيمية والعقائدية و ﴿إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير﴾ (الأنفال:٧٣). فحوار الحضارات أكبر من نداء يطلق، أو كلمة يؤذن بها من يشاء، أو شعار يرفع، أو مؤتمر للكلام يعقد. إنها ـ معرفيا ـ أعمق وأصعب وأشد من ذلك.

تلك هي أهم القضايا المعرفية التي ينبغي أن ينصرف الاهتمام إليها قبل الانخراط في حوار حقيقي للحضارات، وبدونها سيكون الأمر تفاوضا سياسيا ينبغي أن يوكل إلى رجال السياسة والدبلوماسية، وليس لأرباب القرطاس والقلم. فهل من سبيل لقيام حوار إسلامي يمكن أن يعاد به بناء مفهوم «الأمة القطب» ولو بعد حين؟! نرجو ذلك ونتبناه، والله ولي ذلك والقادر عليه.

الفصل الرابع

فكرة المواطنة في المجتمع الاسلامي



لقد مثل موضوع «المواطنة» جزءا من مشكلة «الهوية» والمفاهيم المختلفة التي ارتبطت بها منذ بدء احتكاكنا الفكري والثقافي والسياسي والعسكري بالغرب في القرن الماضي. وإذا كانت المسألة قد حسمت على صورة وغيرها إلى دول وحكومات قومية وإقليمية، فإن المسألة لم تنته على المستوى الفكري والثقافي، بل بقيت سؤالا كبيرا يطرح بشكل تحد أحيانا وبشكل عذر أو ذريعة أحيانا، كما يطرح بشكل تساؤل أحيانا أخرى، كثير الحساسية كبير الخطر، حتى إذا بدأت مظاهر الشيخوخة والكبر والفشل تبدو على قواعد الدولة القومية جديدة للهوية والانتماء. وأفضل أساليب تنظيم العلاقات بين شعب كل قطر من ناحية، وبينهم وبين الحكومات المهيمنة على مقدراتهم حزبية كانت أو عسكرية أو غيرها من ناحية أخرى، وتضاعف حجم ذلك السؤال كثيرا ونما بشكل هائل.

وحين بدأ الاتجاه الإسلامي في الأمة يتحرك، وترشح بعض فصائله نفسها بديلا سياسيا، وتؤكد أن «الإسلام هو الحل» حول السؤال إلى مشكلة كبرى، تطرحها بوجه العاملين في الحقل الحركي والسياسي الإسلامي على اختلافهم، سائر الفصائل العلمانية والدنيوية الأخرى، وأصبحت هذه القضية أداة من أخطر أدوات الصراع السياسي في العالم الإسلامي الحديث، وكثير من الحكومات السائدة في بلاد المسلمين تحتج بوجود أقليات غير مسلمة لحرمان الأكثرية المسلمة، التي تبلغ ٩٨٪ أو تزيد، من حقها في اختيار الشريعة التي تتحاكم إليها،

وكثير منها تتهم الحركات الإسلامية بأن وجودها ـ وحَده ـ فضلا عن مبادئها ومطالبها وأهدافها يعتبر تهديدا «للوحدة الوطنية» يقتضي سن «قوانين طوارئ» وتعطيل القوانين المدينة.

لقد كانت «المواطنة» أساس الانتماء الذي أكد على «الوطنية» هوية للدولة الحديثة. و «المواطنة» انتماء إلى تراب تحده حدود جغرافية، فكل من ينتمون إلى ذلك التراب مواطنون يستحقون ما يترتب على هذه المواطنة من الحقوق والواجبات التي تنظم بينهم (بمقتضى هذه النسبة) لا بشيء آخر سائر العلاقات. فالرابطة بينهم رابطة علمانية دنيوية. وكذلك الرابطة بينهم وبين حكوماتهم رابطة علمانية دنيوية تخضع لمقاييس النفع والضرر، نفع الوطن ونفع المواطن، ولا بد من انصهار المواطنين ـ جميعا ـ بكل أديانهم ومذاهبهم ومللهم وتنازلهم عن أية خصوصيات تتعارض مع هذا الإطار. ولأن هذه الرابطة تهن وتقوى بمقدار ما يتحقق من نفع لشركاء التراب الواحد ولا تمثل للإنسان ميزة يختص بها، بل هي نزعة مشتركة بين الإنسان وكثير من فصائل الحيوانات والطيور، فقد أوجد نوع من التلازم بين «المواطنية وبين العلمانية أي الدنيوية لتكون العلمانية الدنيوية مضمونها الفكري». فالمواطنة بمفهومها المذكور لا تتحقق ـ عند منهجها في الحياة، ومن هنا ظن العلمانيون الدنيويون ـ في العالم الإسلامي ـ أن هذه الحجة المتمثلة بوجود أقليات غير مسلمة عصا موسى القادرة على لقف ومصادرة كل ما ينادي به أصحاب المشروع السياسي الإسلامي، فتعالت الأصوات برفض المشروع الإسلامي والتنديد به والتأكيد على وجوب بناء «المجتمع المدني» الذي هو نقيض المجتمع الديني في نظرهم[1].

---

(١) انظر ما يتعلق بمفهوم «المواطنة» ونشأته ـ بحثنا في «التجنس بجنسية البلاد غير الإسلامية» المقدم لمجلس الفه في أمريكا الشمالية، لم يطبع بعد.

ولقد حاول كثير من قادة «المشروع السياسي الإسلامي» احتواء ذلك الضجيج، والتأكيد على أن المشروع الإسلامي كفيل بتحقيق «المجتمع المدني» المطلوب ـ في إطار إسلامي ـ وأنهم مستعدون لتأصيل كثير من دعائم المجتمع الغربي الذي يصر العلمانيون الدنيويون على أنه النموذج الأوحد «للمجتمع المدني»، ولكن ذلك كله لم يقنع الفصائل العلمانية الدنيوية. ولم يعلنوا قبولهم أو رضاهم به، أو تركهم «المشروع السياسي الإسلامي» يمر ـ في أقل تقدير ـ ولا يزال القادة والمفكرون الإسلاميون يجتهدون ويواصلون اجتهاداتهم في كل ما طرحه العالمانيون على المشروع السياسي الإسلامي من إشكالات، لكن بعض العلمانيين يرفضون الاستماع إليهم أو تصديقهم، فلقد اجتهد كثير من قيادات «المشروع السياسي الإسلامي» في مفهوم «الديمقراطية» وأعلنوا قبولهم لها وأصلوا لها دون تحفظ، وشاركوا فيها. كما اجتهدوا في «التعددية السياسية» وأعلنوا قبولها كدعامة من دعائم الديمقراطية. وأعلنوا قبولهم لفكرة «الحريات العامة» ومفهومها، كما أعلن بعضهم ذلك بدون تحفظ وقبلها بعضهم بتحفظ بسيط.

ومع ذلك فلا تزال العديد من الفصائل العلمانية الدنيوية على مواقفها من رفض المشروع السياسي الإسلامي وتخوفها منه، وشكها في أصحابه، بل إن بعضهم يفضل العيش في ظل الاستبداد والدكتاتوريات السافرة والمقنعة على قبول أي مشروع سياسي إسلامي مهما أدخلت عليه من تعديلات.

ولذلك فقد وددت أن أتعرض لهذا «الاجتهاد» الذي أحترمه وأقدره، ببعض الملاحظات ملاحظا مقصد سلامة المنطلقات الإسلامية أكثر من المصلحة السياسية المتحركة المتغيرة، ومنبها إلى المنطق الإسلامي الفكري الذي يعتبر الدعامة الأساسية للمشروع الحضاري الإسلامي الذي يقوم على ثوابت الإسلام، لا على متغيراته، وحين ينظر المشروع الحضاري الإسلامي إلى المتغيرات فإنما

ينظر إليها في إطار تلك الثوابت[1].

إن استعارة مفاهيم من نسق حضاري مختلف له جذوره وأصوله الوثنية وقواعده المغايرة ليس كاستعارة ألفاظ عادية أو ترجمة مصطلحات ميكانيكية زراعية أو صناعية أو وسائل وأدوات حضارية، وإن كنا نرى أنه حتى في هذه المصطلحات هناك أمور كثيرة لا بد من ملاحظتها، لأن وراء كل من الآلة والأداة والمصطلح الذي يعبر عنها أفكارا لا يسعنا تجاهلها أو إهمال دورها في التأثير الفكري والعمراني، لكن الأمر في هذه قد يكون أهون خطرا وأقل شأنا من عملية استعارة مفاهيم مشحونة بجملة من الأفكار متصلة بكثير من القواعد ـ ومؤدية إلى كثير من الآثار في مختلف جوانب الحياة مثل «المواطنة» و «الديمقراطية» ونحوها.

ولعل في الملاحظات القليلة التالية ما ينبه إلى بعض مخاطر استعارة المفاهيم الحضارية من الأنساق المغايرة بحيث يتنبه المستعيرون إلى وجوب وضع الضوابط المناسبة، والمعابير الضروزية لهذا النوع من الاستعارة، لئلا تنهدم السدود بين الثوابت والمتغيرات في إطار الحوارات السياسية.

أولا: إن كلمة «مواطن» تعبير لم يظهر ولم يجر تداوله إلا بعد الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م، أما قبلها فالناس ملل وشعوب وقبائل لا يعبر التراب ـ إلا تبعا لشيء من ذلك ـ وسيلة من وسائل الارتباط.

---

(١) درجنا على التفريق بين «المشروع الحضاري الإسلامي» الذي يقوم على ثوابت الإسلام وقواعده الأساسية ويسعى لتحقيق عالميته، وبين «المشاريع السياسية الإسلامية» التي يسعى أصحابها لتقديم معالجات أو مشاريع سياسية في أطر إقليمية أو قومية محددة. ونرى في هذه التفرقة ملحظا منهجيا مناسبا لعالمية المشروع الإسلامي وخصوصيات المشاريع السياسية لفئات إسلامية.

ثانيا: إن العلمانية الدنيوية ـ بعد ظهورها وبروزها ـ كتيار فكري ومنهاج حياة يقابل الدينية بالتقاطع أحيانا، والتلاقي والتحجيم والتجاوز أحيانا أخرى، استهدفت فيما استهدفته إذابة الفوارق والخصوصيات بين الناس، لأن من شأن الخصوصيات والفوارق دينية كانت أو عنصرية أو إثنية أن تعوق مسيرتها، وأن تحد من فاعليتها في إذابة الفوارق وإقامة النظم الشاملة القائمة على المصلحة واللذة والمنفعة الدنيوية لا غير، لأنها كرست هذه الأمور باعتبارها البديل عن القيم الدينية والخلقية.

ثالثا: إن نصوص القرآن العظيم المتعلقة بهذا الموضوع، وما ورد تطبيقا لها وتنزيلا لأحكامها على الواقع، مثل «ميثاق المدينة»(١) وما بني عليه من تصرفات الخلفاء الراشدين وقيادات الصحابة والتابعين في الميادين المختلفة كانت تشير كلها ـ بوضوح شديد ـ إلى حرص الإسلام البالغ على مساعدة سائر أولئك الذين لم يقتنعوا بعد بالدخول في حظيرة الإسلام، على حماية خصوصياتهم الدينية والعرقية والمحافظة عليها، فبالإسلام يستحق المسلم حماية ضرورياته الخمس وحاجاته وكمالياته، وبعقد الذمة يستحق غير المسلم ذلك كله، مع الاعتراف له بخصوصيته الملية والعرقية وحمايتها والدفاع عنها إلى حد القتال إذا هددت من مسلمين أو غيرهم. وبذلك يأخذ غير المسلم نصيبه الكامل من حرية التفكير والتدبر والتأمل والمقارنة فيأخذ قراره بالبقاء على ما هو عليه أو التحول إلى الإسلام بحرية تامة، بل إن الإسلام قد نظر إلى غير المسلم من منظور رسالة

---

(١) راجع البحث القيم «المجتمع المدني في عهد النبوة» أو «السيرة النبوية الصحيحة» الذي جمع متفقات هذا الميثاق وحققها وبنى عليها الكثير من الاستنباطات والدروس المستفادة لمؤلفه الدكتور أكرم ضياء العمري. ط. المدينة وترجمته الإنكليزية نشرها المعهد العالمى للفكر الإسلامي ١٩٩١م.

عالمية تنفي الإكراه بكل أشكالة وترفضه في الأصول والفروع ﴿لا إكراه في الدين﴾ (سورة البقرة: ٢٥٦) فالتشريع الإسلامي قام بحماية غير المسلم مرتين، مرة حين بسط عليه ظله الوارف كبقية المسلمين ومنحة مثل ما منحهم من حقوق، ثم نظر إليه مرة أخرى لحماية خصوصياته الملية والعرقية من الذوبان أو الإذابة، والدفاع عنها بالقوة نفسها التي يحفظ فيها للمسلم ذلك، فكأن لغير المسلم ميزة على المسلم في هذا الإطار فكيف ينظر إلى الميزة أنها امتهان لمن منحا؟!

إنه لا غرابة في أن يمنح الإسلام الذمي هذه الميزة وهذه الكرامة، فإن الإسلام دين عالمي ينظر للبشر نظرة واحدة وينظر إلى مستقبل البشرية كلها نظرة تفاؤل وأمل بأن يوما ما آت لامحالة، تتحدد فيه هذه البشرية وتدرك أنها ـ كلها لآدم وآدم من تراب، وأن كل الخصوصيات المتمايزة إنما هي خصوصيات تنوع وتعارف، ولذلك فإن من أهم خواص هذا الدين تلك الأرحام والقربات والصلات التي يحاول الحفاظ عليها بين الأديان الإبراهيمية من ناحية، وبينها وبين سواها من ناحية أخرى، حتى يأتي الوقت المناسب ليجعل من كل هذه الأمور التي تبدو متناقضات أشكال تنوع يحتويها في إطاره، ويضمها تحت جناحيه، ويهيمن عليها باعتباره الهدى الكامل، ودين الحق المحتم ظهوره على الدين كله. بعد أن توجد الصيغ الفكرية النابعة من منهجية القرآن العظيم المعرفية، والتي تمكن البشر بشعوبهم المتنوعة وعروقهم المختلفة وسائر وحدات الانتماء الأخرى لديهم من إيجاد الصيغ والقنوات المستوعبة لحركة البشرية، وتحويل ذلك التنوع إلى وسيلة تعارف وتأليف بين أبناء آدم ـ أبناء التراب.

رابعا: لا مانع يمنع أهل الاجتهاد من علماء المسلمين من أن يجتهدوا في كل أمر من الأمور التي يجوز الاجتهاد فيها، ولا بد من أن يبدع علماء

الاجتماعيات المسلمون في سائر المجالات ليسهموا في بناء المشروع الحضاري الإسلامي. فالاجتهاد في الشرعيات والإبداع في الاجتماعيات هما طرفا الديناميكية في حركة الإسلام وعملية بناء مشروعه الحضارى، لكننا شديد و التوجس من قبول أفكار لا يضبطها منهج وقانون كلي صارم ولا تقوم الحجة والبرهان على مشروعيتها، أو التساهل في إطلاق اجتهادات المواءمة بين الإسلام وسواه، واعتبار أي اجتهاد بشري مهما كان، ممثلا لجوهر الإسلام أو معبرا عنه بشكل لا يحتمل سوى ذلك، فسائر الاجتهادات البشرية يمكن أن يعتريها من النقص ما يعتريها، وذلك لنسبية الإنسان وقصور أدواته ووسائله، ولذلك فإن من الخير لعلماء المسلمين ومفكريهم التأكيد الدائم على هذه النقطة، وبيان أن ما يجتهدون فيه لمواجهة متطلبات العمل السياسي اليومي المتحرك المتغير لا يلغي ما استقر من أحكام أو فقه سابق، بل هو إضافة له وإنماء وبناء عليه وهو قبل ذلك وبعده قابل للتصويب وللتخطئة والله أعلم.

كما أنه في الوقت نفسه لا يصادر على من يأتي بعدهم، ولا يحول بينهم وبين أن يجتهدوا لزمانهم في إطار تلك الثوابت وانطلاقا من تلك الأصول.

خامسا: إن من أكثر الأحكام التي تعرضت لسوء الفهم ولسوء القراءة في عصرنا هذا، وفي الماضي، أحكام «أهل الذمة» والأحكام المتعلقة بتقسيم العالم في النظرة الإسلامية في إطار عالمية الإسلام الأولى: ففي الماضي أساء الكثيرون فهم تلك الأحكام وخرجوا من النصوص الواردة في هذا المجال بما لم يأذن به الله، خاصة ما يتعلق بفهم البعض لقوله تعالى: ﴿وهم صاغرون﴾ (سورة التوبة:٢٩)، حيث أخرجها بعض الفقهاء المتأخرين من معناها البسيط الذي يشير إلى الالتزام بالنظام والخضوع لما تبنته الجماعة، إلى ربطها بنوع من الإذلال قد يكون هو الذي أوجد كثيرا من تلك الرواسب التي بعثت على كثير من التساؤلات المتعلقة بهذا النوع من التشريع في عصرنا هذا.

وفي الحاضر تعرضت هذه الأحكام لسخط العلمانية الدنيوية بكل فصائلها وتوجهاتها، فرمتها تلك الفصائل بكل ما لديها من تهم التمييز والتجني، ولو أن هذه الأحكام أعيدت قراءتها قراءة متأنية وأستفيد من هذه القراءة بمعطيات العلوم الاجتماعية المعاصرة لربما وجد أنها يمكن أن تكون ضالة البشرية التي تنشدها، وأنها هي أو نحوها التي قد تحقق للبشرية اليوم الانسجام بين التوجهات نحو بناء الكتل والقوى الكبرى، والمحافظة على خصوصيات محترمة تتحول إلى مصدر قوة وتنوع في إطار المجموع، دون أي تهديد بانفجار كالذى تعرضت له الولايات المتحدة بين السود والبيض قبل مدة، ويمكن أن تتعرض له في أي وقت بين العروق والأديان والمذاهب الأخرى التي ألفت هذه الأمة الكبرى في ضوء أفكار فيها من الثغرات الشيء الكثير[1].

فإن هذا السلام والاطمئنان الذي نلحظه في نموذج الولايات المتحدة وكندا وهذا التعايش الملحوظ بين الجذور المختلفة والأديان والمذاهب المتباينة التي تعتمد على مفهوم أن حرية الفرد تنتهي عند بداية حرية الآخرين... وأن احترام الخصوصيات من خلال القناعة والتسليم بأن لكل إنسان خصوصيته أو خصوصياته وله أن تحترم خصوصياته كجزء من حقوق الإنسان: لكن تصور الحرية بهذا المفهوم خاطىء، وكذلك تصور أو تجاهل «حقوق الإنسان» بهذا الشكل فيه من الثغرات ما فيه. كما أن تصور انعدام هذا التمايز خطأ آخر. كذلك تصور أن عدم تقنينه كفيل بإنهائه، وأنه أفضل من تقنينه، يمثل خطأ آخر. فالتوازن القائم في المجتمع الأميركي وأمثاله من المجتمعات توازن يمكن أن نسميه (بتوازن

---

(١) راجع بحث الدكتور عبد الوهاب المسيري «الفردوس الأرضي»، ومقالاته التي نشرت بمجلة المصور بعنوان «هكذا تضيع الأحلام» وقارن بما كتبه الأستاذ فهمي هويدي حول الأحداث نفسها.

النمور)[1]، وتوازن النمور هذا يصلح لأن يكون مدخل تحليل وتفسير لكثير من القضايا الموجودة في المجتمع الغربي. فطبيعة الفكر الغربي والفلسفة الغربية طبيعة ثنائيات صراعية جدلية، تقوم على نفي الآخر والقضاء عليه.

فعملية التوازن، حين توجد، تعتبر عملية طارئة لا تتحقق إلا في حالة وجود قوى متعادلة أو مصالح متعادلة، فالأبيض في بادئ الأمر قد نفى الهندي الأحمر الضعيف وأباده وحل محله، واتبع سياسية التمييز مع الملون وسائر الأقليات الأخرى بل والمرأة البيضاء من بعض الأوجه... وحين يقيم توازنا أو يفكر فيه فذلك في إطار الحلول الآنية التي تفرضها مصالح راجحة مؤقتة، وبالتالي فهذا التوازن مهدد على الدوام بالاختلال والاضطراب... وإذا كان ما عرف فترة بـ «الاتحاد السوفيتي» قد انهار وعاد إلى دول عديدة، ولا تزال عمليات الانشطار جارية، وفسر ذلك بأن الإطار الفلسفي الماركسي القائم على الصراع الطبقي والضغط ودكتاتورية (البروليتاريا) لم يستطع أن يكبت المشاعر الإنسانية في التطلع إلى تحقيق الذات، فإن النموذج الغربي يحمل (ميكروبات) مماثلة، وإن فكرة الحرية وحدها سوف تتحول إلى مجرد نموذج للتوازن المؤقت القابل للانهيار في حالات الضغوط والاحتقان التي قد تجعل الحرية وسيلة سلبية تسخر في تدمير التوازن بين الفئات المختلفة التي تكون حصيلة تآلفها، ووسيلته الأساسية إحساسهم بأنهم قوم اجتمعوا من سائر بقاع الأرض ليتوازنوا ويشكلوا رابطة فيما بينهم هي عبارة عن عقد اجتماعي أو رابطة تقوم على كونهم جميعا (دافعي ضرائب)، وأن «صفة المواطن» الصالح هي أن يكون ملتزما بدفع ضريبته في وقتها ودون نقصان... وفي الوقت نفسه هناك مستفيدون من هذه الضريبة تجمعهم صفة الاستفادة منها...

---

(١) اصطلاح استعمله الشهيد إسماعيل الفاروقي في محاضرته «نحن والغرب».

إن الماركسية كانت محاولة تصحيح لأمراض الفكر والحضارة الغربيين وقد سقطت، فإذا سقط العلاج فذلك لا يعني أن المريض قد صح وعوفي، بل يعني أن المريض قد تفاقمت علته وأصبح في حاجة إلى منقذ آخر وعلاج جديد وإلا كان الهلاك مصيره...

أما الإسلام فمن خلال النظام الملي، وتقنين وضع كل فرد في إطار المجموع، فقد لبى الحاجات النفسية والتطلعات والأشواق الروحية لكل مقيم على أرضه، فليس للأكثرية الحق في أن تمحق شخصية الأقلية أو أن تزيل مزاياها وتذيب خصائصها... وفي الوقت نفسه ليس للأقلية أن تعمل على إثبات خصوصياتها من خلال الانتقاص من حقوق الأكثرية أو تدمير خصائصها أو استنكار تمتعها بخصوصياتها ومزاياها. فالتوازن في المجتمع الإسلامي يقوم على عملية الاعتراف بالخصوصيات والمزايا لسائر اللاأكثرية والأقليات بالنمو والازدهار، لتتحول المزايا والخصوصيات المختلفة إلى وسائل إيجابية في الكيان الجماعي.

في حين نجد العلمانية الدنيوية المعاصرة تستهدف إذابة كل الخصوصيات لصالح فلسفتها، ولذلك فإنها تنتهي عادة بإذابة كل الخصوصيات لصالح فلسفتها وتنتهي عادة لصالح الأكثرية المتصورة التي يمكن أن تتحقق بأي جزء فوق النصف (فتصويت فرد واحد بعدالخمسين في المائة) يسقط شرعية وقانونية ما يذهب إليه الباقون في هذا الأمر، ذلك لأن العمل السياسي في إطار هذه ـ العلمانية ـ يقوم على فكرة الحزبية التي انبثقت في بادئ الأمر عن نظم الشركات التي كانت تستخدم عمليات التصويت لتعالج بعض مشكلاتها كما تستخدم الشخصية المعنوية كوسيلة وأداة لحفظ حقوقها في صراعها مع الشخصية الحقيقية، أو للتوازن معها.

إن نظام أهل الذمة في الإسلام حينما يوضع في إطاره الصحيح ولا يساء

استعماله، فإنه باعتباره فكرة، يمثل حلا لكثير من الأزمات الكامنة في المجتمعات المعاصرة، وخاصة في مثل المجتمع الأمير كي فهناك أزمات كامنة لن يستطيع النظام الغربي حلها بشكل سليم بدون تقنين التنوع بصيغة من الصيغ المناسبة، ووضعه في إطاره الإنساني الصحيح في وقت قريب. إن الأقليات في العالم الإسلامي استطاعت أن تبقى وتستعصي بكل ثقافاتها وخصائصها على الإذابة؛ لأن هذا النظام قنن لها هذه الخصوصيات وحفظها فاستطاعت أن تعيش كل هذه القرون، بل واستطاعت أن تؤدي أدوارا هامة في سائر البلاد التي عاشت فيها، ووصل أبناؤها في بعض الفترات الى مراكز مرموقة جدا، وقل أن تجد مدينة إسلامية ليس فيها وجود متميز ملحوظ لأقليات دينية تتمثل في أحياء كاملة تحمل كل السمات الدينية والاجتماعية لتلك الأقليات مثل «حارات أو أحياء اليهود والنصارى وسواهم». أما الغرب فهناك هجرات كثيرة ومهاجرون كثيرون قد ذابت خصوصياتهم الدينية وغيرها في ظل العلمانية الدهرية التي خلعت القداسة عن كل شيء.[1]

إن الهجمة الاستعمارية على العالم الإسلامي استطاعت أن تغزو أفكار الناس مسلمين وغيرهم، وأن تعطي قراءتها الخاصة لكثير من المفاهيم، وتلبس على الناس دينهم، فاعتبرت هذا التقنين الملي في داخل المجتمع قضية مهنية، وتفريقا، بين المواطنين، واندفع بعض أبناء الأقليات في العمل على هدم هذا النظام؛ لأنهم تصوروا أن هدمه سوف يضر بالأكثرية وحدها. ولكن ها هو الضرر قد عم

---

(١) يراجع البحث القيم عن العلمانية ومفهومها وآثارها في النموذج المعرفي والأخلاقي للدكتور عبدالوهاب المسيري الذي سيصدره المعهد في إطار المقدمات النظرية لموسوعة «المفاهيم والمصطلحات الصهيونية» كما صدر ملخص لها في مجلة «منبر الشرق» القاهرية.

الأكثرية والأقليات في بلاد المسلمين، فأذيبت خصائص الجميع لصالح المشروع (العلماني الدنيوي) وما أفرزه من أطر عرقية وترابية، وتسلط الحاكمون واستبدوا بأمور الجميع، فتساوى الكل في البؤس والشقاء في هذه الوضعيات البشرية.

ولذلك فإننا ندعو جميع الأقليات والأكثرية إلى مراجعة هذه الحقائق قبل رفع العقائر برفض مثل هذه التشريعات الحكيمة أو التنديد بها دون وعي على طبيعتها وأهدافها.

أخيرا، فإننا نشكو من تصدع هائل في حياتنا الفكرية والثقافية وتشتت في رؤانا الحضارية وحرب فكرية بين فصائل الحداثة والعلمنة والدهرية وبين فصل التراث والمحافظة والأصالة. والأمة ـ إذا كان من الجائز أن نقول إن هناك أمة ـ ليست بحاجة إلى الانحياز لهذا الفصيل من أبنائها أو ذاك، أو تراجع هذا الفصيل عن بعض ما يدعو إليه أو ذاك، لتحقيق موازنات سياسية آنية، بل هي بحاجة إلى إدراك ذاتها المتميزة، وتحديد إطارها المرجعي الذي تستمد منه كل فصائلها أصولها الفكرية وشرعيتها ومعايير التحاكم لديها، وكيفية تحديد الخطأ والصواب، والصالح والضار لدى الجميع، فقد تتفق سائر فصائل الأمة سياسيا على ضرورة «الحرية» و«الديمقراطية» و«النهضة» و«المواطنة» وغيرها ثم تختلف حول التصورات التي تستدعيها هذه المفاهيم والوسائل والأدوات. ألا ترى كيف رفضت «الديمقراطية» في كل من تونس والجزائر حين جاءت صناديق الاقتراع بنتائج لصالح الإسلاميين؟ لاختلاف المقاييس وتعدد الموازين. وظاهرت على هذا الرفض قوى علمانية دنيوية كثيرة مفضلة الدكتاتوريات العسكرية على حكم الإسلاميين، ولذلك فإن حاجة قوى الأمة إلى الاتفاق على مقياس واحد، وإطار مرجعي واحد، وإصلاح مناهج الفكر، وتصحيح القراءة، واصلاح الأسس الفكرية والسياسية والاجتماعية، أكثر من حاجتها إلى مقاربات وموازنات سرعان ما تنتهي بعدم وجود ما يسندها ويقويها من البنى الفكرية والثقافية الموحدة

والرؤى الحضارية المشتركة.[1]

إننا لا نريد أن تضغط علينا متطلبات الحوار بين المتقابلين السياسيين: الديني والقومي أو الإسلامي والوطني اللذين يريدان الاتفاق على حل وسط يأخذ الإسلامي فيه شيئا من القومي أو الوطني فيه شيئا آخر من الاسلامي. فنحن ندرك أن هذه المحاولات تجري في إطار سيادة ثقافية دنيوية غربية فرضت نفسها عالميا بكل خلفياتها وظلالها وانعكاساتها، ومواقفها من الدين كلا وتفاصيل. الثقافة علمانية دنيوية استبعدت الدين تماما من فلسفة العلم ونظرياته وقوانينه ومعالجاته، وهذه الثقافة تحظى بتعميم وتكريس عالميين، والمركز العالمي الجديد (الولايات المتحدة) يرى أن سيادة هذه الثقافة واكتساحها لكل ما عداها شرط ضروري ودعامة أساسية لما سماه «بالنظام العالمي الجديد».

ولو أن هذه الاجتهادات في «المواطنة» و«الديمقراطية» والقضايا الأخرى المماثلة جرت في إطار عالمية اسلامية أو مركزية حضارية إسلامية أو تكافؤ حضاري وثقافي على أقل تقدير لأمكن تجاوز كثير من الملاحظات أو لوجدنا على كثير منها جوابا ملائما. أما والوضع بالشكل الذي نعرف فإن الحذر ضروري. حيث أن طوائف العلمانيين الدهريين الدنيويين الفكرية في العالم الإسلامي والعالم العربي بصفة خاصة هم مجرد مجموعة من المترجمين للنقد الغربي للفكر الديني اللاهوتي الكنسي في أوروبا، وهم يعيدون صياغة ذلك النقد بلغة عربية ويسقطونه على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والأحكام الفقهية، ولا إبداع لديهم في شيء مما يقولونه. فليس من المناسب أن تشغل

---

(١) انظر البحث القيم للمستشار طارق البشري «مشكلتان» حول اضطراد رؤى فصائل الأمة واختلافها (هرندن فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م). وراجع بحثه المنشور في «مستقبل الحوار الإسلامي العلماني».

القيادات الاسلامية الفكرية نفسها وثمين أوقاتها عن بناء منهجية القرآن العظيم المعرفية والمشروع الحضاري الاسلامي العالمي المتكامل المنبثق عنها والتقدم به الى الدنيا كلها بمناقشة ترجمات أطروحات هؤلاء اللاهوتية.

فمثلنا ومثل رفاقنا العلمانيين الدنيويين كمثل قول القائل:

بكل تداوينا فلم يشف ما بنا لأن الذي نهواه ليس بذي ود

فهؤلاء الدنيويون العلمانيون حين يأخذ الاسلاميون هذه المواقع الاجتهادية التأويلية المتقدمة يسارعون هم الى احتلال مواقع الماضويين والتترس بذات النصوص التي يتترس الماضويون وراءها. يقول أحدهم: «... كنا نعرف بالطبع أن المساواة المطلقة التي يتحدث عنها التيار الإسلامي الثوري غير صحيحة شرعا، والآيات والأحاديث تتحدث بوضوح عن تفاوت الدرجات..».[1]

وحين حاول الشيخ نديم الجسر ـ رحمه الله ـ إيجادعلاقة (تصورية) بين نظرية الضوء ووجود الملائكة والجن، في مقالة نشرتها صحيفة «النهار» اللبنانية في ملحقها الأسبوعي في بيروت ١٢ آذار (مارس) ١٩٦٧، رد عليه د. صادق جلال العظم في كتابه «نقد الفكر الديني»، مؤكدا على أن نصوص القرآن ومعانيه غير قابلة لأي تأويل عصري يسحب معانيها الى خارج عصر التنزيل والمفاهيم السائدة فيه، وأكد على حصر مفهوم العلم الذي أمر الكتاب الكريم به، وجاءت السنة بحث الناس على طلبه في العلم الشرعي مستشهدا بتعريف الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ الموافق (١١١١ م) للعلم في كتابه «إحياء علوم الدين»[2]. ولو تتبعنا هذه النماذج من مواقف الدنيويين العلمانيين لاحتجنا لدراسة خاصة بها. ولذلك فلا

---

(١) انظر مقالة الدكتور خليل علي حيدر في صحيفة الوطن الكويتية نقلا عن «الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن» للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد.

(٢) انظر نقد الفكر الديني، صادق العظم، ص ٢٦.

نتوقع أن يقابل هؤلاء مثل هذه الاجتهادات التي يقدمها الإسلاميون بما تستحقه من اهتمام، لكن ذلك كله لا يقلل من أهمية هذه الاجتهادات، والحاجة الى مثلها، إذا وضعت في سياقها ووظفت في نسق منهجي معرفي يهدف لإخراج العقل المسلم من دوائر التقليد وتدريبه على الاجتهاد والإبداع، ولكل مجتهد نصيب إن شاء الله تعالى.

سادسا: وملاحظة أخيرة أود ذكرها في هذا المدخل هي أن فكر المقاربات الذي عمل، منذ بدأ احتكاكنا بالغرب حتى عقود قليلة، على ردم الهوة بين فكر المسلمين ومعطيات الفكر والحضارة الغربيين قد ادى دوره وانتهت مرحلته وعبر عن عمق الصدمة الحضارية الأولى التي تعرضنا لها منذ بدء احتكاكنا بالثقافة والحضارة والفكر الغربي. وقد غلب جانب السلب فيه على الايجاب، وتجاوزت الأمة مرحلته بفضل الله، وثبت فشله.

كما أن فكر المقارنات بين قضايا الفكر الإسلامي ومعطيات الفكر الآخر في القضايا نفسها أو ما شابهها قد تجاوزت الأمة مرحلته بما له وما عليه. وإذا كان فكر المقاربات قد ساعد على ثلم شخصيتنا، وتهيئة نفوس الملايين من أبنائنا لحالة الاستلاب الفكري والثقافي والحضاري في جانب منه، فإن فكر المقارنات قد ساعد وهيأ نفوس الكثيرين للاستلاب إلى الماضي، وتحقيق حالة ارتجاع إليه يمكن تسميتها بحالة (التقدم إلى وراء)، أو (استلاب الى التاريخ)، وتوسيع الهوة بيننا وبين عصرنا، وبيننا وبين معاصرينا كذلك. وكل فكر لا يؤدي الى تحقيق تقدم في إطار حالة «الاجتهاد والإبداع» لدى الأمة وإخراجها من حالة الجمود والجحود والتقليد فإنه فكر لا يضيف الكثير، إن لم يحكم عليه بالفشل بقطع النظر عن أية إنجازات يمكن أن يحققها في إطر جزئية.

إن المرحلة التي نحن فيها ـ الآن ـ هي مرحلة «المنهجية المعرفية القرآنية»[1]

---

(١) راجع كتاب «منهجية القرآن المعرفية» محمد أبو القاسم حاج حمد. قيد الإعداد للطبع، ﷺ

و«أسلمة المعرفة». وأهم خصائص المرحلة أنها تجعل من مجرد محاولة العودة إلى فكر المقاربات والمقارنات محاولةِ تراجعية تجري خارج إطار «المشروع الحضاري الاسلامي» الكامل، وإن كان من الممكن إدراجها في «إطار مشروع سياسي محدود إقليمي أو قومي» والفرق كبير بين قواعد وأطر وتطلعات المشروعين.

لا يظنن ظان أني فيما ذكرت من جوانب إيجابية للفقه المتعلق بقضايا «أهل الذمة»، كنت أدافع عن فقه قديم موروث أو أحاول تركيس ذلك الفقه، كلا فذلك مما لم أقصده ولم أرم إليه حتى لو أفاده بعض ما ذكرت، لكنني قصد إلى التأكيد على وجود مداخل منهجية أخرى للإبداع والاجتهاد في هذا المجال وغيره يمكن سلوكها لبيان قدرة الإسلام الفائقة على استيعاب التعدديات، وبناء قواعد عالمية الهدى والنور والرحمة ودين الحق، القادرة على استيعاب التعدديات على مستوى المعمورة كلها، لا على مستوى إقليم معين أو قومية محددة. وهذه القدرة والقابلية الكامنة في كتاب الله، وفيما صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من سنته وبيانه، تتمثل في منهاجية معرفية قرآنية نبوية، تشكل القاعدة الأساس «لأسلمة المعرفة ومنهاجها» التي تؤدي إلى ضبط الأفكار وحمايتها من التوجهات الانتقائية والتوفيقية.

وهذه المنهجية هي التي مكنت الإمام «الرازي» من القول، بما لم نره لأحد قبله من تجاوز تقسيمات الفقهاء الأقدمين للأرض إلى دارين: دار إسلام ودار حرب أو ثلاثة ديار بإضافة دار ثالثة هي دار العهد، ليقرر أن للأرض مرحليا دارين (أي في المرحلة التي كان فيها) «دار إسلام ودار دعوة»، وكأنه بذلك أراد أن ينبه إلى أن البشرية قد تتجاوز حالة الصراع الدموي والإكراه الإنساني إلى

ص ٢١، ويراجع كتابه الآخر قيد الإعداد كذلك «الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن».

حالة التدافع الحضاري، لتتم حماية الحق والهدى والنور، أو الاحتماء به في إطار تدافع حضاري يحمي الصوامع والمساجد والبيع والصلوات معا، في ظل دين الحق والهدى الظاهر لا محالة على الدين كله، البالغ ما بلغ الليل والنهار، المستوعب لكل التعدديات، الداخل لكل بيت، على نحو إنساني مهتد مناقض لمناهج الحضارات السابقة واللاحقة في إبادتها لشعوب بأسرها أو إجبارها على قبول قيم وأفكار المتسلطين عليها تحت مختلف الأسماء وشتى المسميات، ومنها ما سمي «بالنظام العالمي الجديد». ولتكون الحوارات الإنسانية المتصلة وسيلة نقل الأفكار وتبادلها.

وهذه المنهجية المعرفية هي التي أملت على شيخ الاسلام «ابن تيمية» تصنيفا للعلوم انفرد به عن أهل زمانه، حيث صنفها إلى علوم عقلية وشرعية وملية، «وحدد من خلال ذلك التصنيف للعلم مواضع الإطلاق والعموم في العلوم التي يمكن أن تتناقلها الأمم دون حرج أو إخلال بهويتها، كتلك التي يمكن ان تشكل رصيدا مشتركا. وواضح الفرق بين النسبية والخصوصية، ووجه النظر إلى قاعدة معرفية وفكرية تتيح قدرا معلوما من التنوع والتمايز بين جماعة وأخرى، حيث ان التنوع من سنن الله في خلقه، ولها ما لها من حكمة ونفع. كما أن الوحدة من تلك السنن، وما بين الإطلاق والنسبية، والعموم والتخصص في تحديد قاعدة العلوم وتصنيف محاورها ودوائرها توجد أيضا المساحات المتداخلة والمتشابكة، التي لا هي بالعقليات المحضة ولا بالمليات كلية، والتي يمكن ان تتمثل في الشرعيات من حيث ما تجمعه من وحدة الأصول وتعدد وتنوع الفروع».[1]

---

(١) انظر مقدمة كتاب «نظريات التنمية السياسية المعاصرة»، دراسة نقدية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي «لنصر محمد عارف (٢٤ ـ ٢٤) بقلم د. منى أبو الفضل، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.

«وهنا نجد المرونة والإحاطة والدقة والشمول ووضوح الرؤية ونفاذها في المجال المعرفي الذي يستمده صاحبه من تمثله للإطار المرجعي الإسلامي، وإلمامه بمقدمات وأوليات البيئة الاجتماعية الحضارية الإسلامية التي تتسع للتعامل مع الظواهر الاجتماعية والإنسانية والظاهرة الحضارية والعمرانية، بكل ما تتسم به من تعقد وتعدد في أبعادها وعمقها» مقدمة حتى تصل الى بناء عالميتها المباركة.

ان الالتزام بـ «أسلمة المعرفة» وبـ «منهجية الوحي المعرفية»، سيقدم لنا الوسائل الضرورية لضبط مناهج التفكير، وتقنين الأفكار، وينقل معالجاتنا من الأطر الجزئية إلى الإطار الكلي، ومن ساحات الخصوصيات الضيقة الى ميادين المأزق الحضاري العالمي. ويخرجنا من حالة الدفاع عن النفس أمام تحديات الحضارة المعاصرة العالمية بالتعامل مع الظواهر الجزئية المنعكسة عن الحضارة العالمية فيما يتعلق بالأشكال الدستورية لأنظمة الحكم أو المؤسسات الاقتصادية أو مظاهر السلوك الاجتماعي الأخلاقي.[1] كما أن ذلك سيمكننا من إنتاج الأفكار المنضبطة منهجيا، والمفاهيم والنظريات الإبداعية الاجتهادية، التي نواجه بها متطلبات شهودنا الحضاري، وعالميتنا المرتقبة.

هذه مجرد ملاحظات عامة وددت أن أضعها بين يدي القارئ حول قضية المواطنة لأؤكد أنه إذا كان الاجتهاد ضرورة إسلامية، فإن إعادة القراءة لفقهنا وتراثنا ضرورة أخرى لابد من أن ينفر لها المؤهلون. كما أن منهجية الوحي المعرفية وأسلمة المعرفة هما الحل البديل عن كل من المقاربات والمقارنات والتقابلات الثنائية.

---

(١) منهاجية القرآن المعرفية، مصدر سبق ذكره.

الفصل الخامس

مشكلتان وقراءة فيهما

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، نستغفره ونستعينه ونستهديه ونعوذ به ـ سبحانه ـ من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ونصلي ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم لقاه.

الأزمة الفكرية:

لقد درج المعهد العالمي للفكر الإسلامي في العقد الماضي من عمره المديد إن شاء الله على التأكيد في أكثر من دراسة وندوة ومقالة ومحاضرة على أن هناك أزمة فكرية لدى هذه الامة وأن على علمائها ومفكريها توضيح جوانب هذه الأزمة الفكرية في تاريخنا وتراثنا وتتبع مسارها والكشف عن جذورها المختلفة وبيان أهم وابرز القضايا التي انعكست تلك الأزمة عليها ورصد مظاهرها المختلفة ومحاولة إقناع الامة بخطورتها وضرورة تظافر جهود العلماء والباحثين والمفكرين على معالجتها.

بدأ ذلك في حوارات التأسيس في مؤتمر (إسلامية المعرفة) الأول صيف عام ١٩٧٦م وظهر ذلك في كتاب (إسلامية المعرفة) وكذلك في كثير من المؤتمرات العالمية والندوات المتخصصة التي عقدها المعهد.

قضايا الأزمة وجذورها التاريخية:

كما تناولت دراساته وبحوثه جوانب مختلفة من القضايا التي انعكست هذه الأزمة الفكرية عليها في الاعتقاد والسلوك ونظم الحياة السياسية والاجتماعية والتربوية والاقتصادية وعملية بناء الامة الداخلي وعلاقاتها الخارجية وانقساماتها الكلامية والفقهية التي برزت واضحة فيها آثار الموقف العقلي والفكري للامة في قضايا أساسية مثل قضية (النص والعقل) وطبيعة العلاقة بينهما وأثر ذلك في أفكار تلك الفرق حول مرجعية تقييم الفعل الإنساني ومراتبه وكيفية حدوثه وقضية (الاختيار والجبر) وعلاقتها بالموقف الفكري والعقلي لعلماء الامة من (الإرادة الإنسانية) والعلاقة بينها وبين هذه المفاهيم ومفهوم (الإرادة الإلهية) والعلاقة بينها وبين مفاهيم (العلل والأسباب والشروط) وكذلك (الإمامة العظمى) مفهوما وشروطا ووسائل وأدوات وما إذا كان الرجوع فيها إلى النص، أو إلى الامة وخبرتها، ومخزون تجاربها مع الاهتداء بالوحي في الاصول والمقاصد والغايات، والموقف من الواقع التاريخي وحجيته من عدمها وغير ذلك من قضايا شكل الانحراف الفكري فيها جذورا ومنابع لكثير من المشكلات التي منها ـ اليوم ـ نعاني، ولا نزعم أننا قد فرغنا من بحث تلك المعضلات الفكرية الكبرى أو نفضنا الأيدي منها فلا تزال اطروحاتنا في معالجاتها في بداياتها وفي إطار العموميات فهذه المعضلات في حاجة إلى دراسات جادة جماعية وجامعية وفرق أبحاث وندوات متخصصة لكي تتبلور الرؤية الصحيحة السليمة فيها للامة ـ بشكل يوازي ما كانت عليه الرؤية الإسلامية في هذه القضايا من وضوح في عصر الرسالة ولدى الصدر الأول قبل حدوث الفرقة ووقوع الإختلاف.

مدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي وتناول الأزمة:

ولقد تعرض عديد من مفكري المعهد وقيادات مدرسته وحملة المشروع الفكري الثقافي الإسلامي إلى هذه الأزمة وبعض جوانبها المعاصرة من قبل:

فتعرض لها المرحوم مالك بن نبي والشهيد إسماعيل الفاروقي و د. محمد المبارك وعالجها د. عبدالحميد أبو سليمان في كتابه (أزمة العقل المسلم) وكثير من دراساته ومحاضراته، وتعرض لها د. عماد الدين خليل في (إعادة تشكيل العقل المسلم) و أ. عمر عبيد حسنة في (مراجعات في الفكر والدعوة والحركة). وتناول بعض جوانبها شيخنا الجليل محمد الغزالي، كذلك تعرض لمجموعة من قضاياها الاستاذ الدكتور يوسف القرضاوي، والاستاذ مصطفى محمد الطحان، والاستاذ جودت سعيد، و د. ماجد عرسان الكيلاني، والاستاذ محمد قطب، ود.عبدالمجيد النجار، و د. جعفر شيخ إدريس، و د. جمال الدين عطية وآخرون.

كما أفرد لها د. محمد عمارة الكتاب الخامس من سلسلة «الإسلام دين الحياة» وتناولها بالبحث د. سيد دسوقي حسن بالإشتراك مع د. محمود سفر ومنفردا، وتعرض لها الاستاذ محمد عبدالحليم أبو شقة، و د. أحمد كمال أبو المجدو د. محمد سليم العوا و د. سيف الدين عبدالفتاح و د. فتحي عثمان، والاستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، والمستشار طارق البشري، و د. منى أبو الفضل وعدد كبير آخر من الكتاب في دراسات مستقلة وفي مقالات وبحوث ندوات. كما عرضت لها في بعض ما تناولته من محاضرات ودراسات، وتعرض لها بالبحث كثير من مفكري الامة وكتابها كل من وجهة نظره وزاوية رؤيته، لكن كلمة الجميع اتفقت على خطورة «الأزمة الفكرية» واعتبار معالجتها مدخلا من أهم مداخل الإصلاح إن لم يكن أهمها على الإطلاق.

وقد سعدت بالإطلاع على مقدمة للمستشار الاستاذ طارق البشري كان قد أعدها لتقديم تقرير تحليلي أعدته مجموعة منتخبة من الباحثين النشطين الجادين حول «الامة في عام» أي عام «١٩٩١م» الذي حفل بحشد من أحداث جسام، وقد صدر التقرير ـ مؤخرا ـ في القاهرة.

مشكلتان نموذج مدرسي:

وقد دار التحليل حول مشكلتين: مشكلة «الحكم» أو «الجماعة السياسية ومشكلة الحكم» ومشكلة أو كارثة «الخليج» وأثر كل منهما في سير الأحداث في ذلك العام في قطر من أهم أقطارنا العربية المسلمة الذي اتخذ موضوعا للدراسة ألا وهو مصر.

ومع أن المعهد قد اختط لنفسه سياسة استراتيجية ثابتة لا حيدة عنها تتلخص في الانصراف التام إلى القضايا الفكرية والمنهجية والثقافية، وتعتبر «المشكلتان» عند النظرة الاولى في آخر ما يندرج تحت قضاياه لكن المعالجة المتأنية الحكيمة التي عالج المستشار طارق بها «المشكلتان» جعلت منها معالجة ذات إطار فكري ومنهجي حملنا على أن نحرص على تقديمها نموذجا لأساليب التناول المتميزة للقضايا الساخنة المشكلة، فالمقدمة أو المقالة تصلح أن تكون منهجا للباحثين في تناول مثل هذه القضايا، فهي مقالة رصينة جادة تولت معالجة «مشكلتين» من أبرز المشاكل التي انعكست عليها أزمة امتنا الفكرية المعاصرة، مشكلة «نظام الحكم» و «كارثة الخليج» ولقد بحث المستشار طارق ـ وفقه الله ونفع به ـ «المشكلتين» كما سماهما بحيث جعل منهما نموذجين لأبرز المشاكل التي تبدو «الأزمة الفكرية المعاصرة لامتنا» فيها بوضوح ويبدو في كل منهما ارتباطها بالجذور التاريخية لأزمتنا الفكرية، وارتباط كثير من الأزمات والمشكلات المعاصرة بشبكة من القضايا المتعددة التي يصعب فهمها من غير ربط كل منها بالقضايا المتصلة بها، كما جعل من الظرف أو الزمن (الذي حدده ظرفا للنظر في المشكلتين وانعكاساتهما فيه) إطارا زمنيا يصلح أن يتخذ عينة لدراسة تاريخنا المعاصر على مدى القرنين الأخيرين، كما تناول «الكارثة الخليجية» الثانية التي سماها «بالمشكلة الثانية» باعتبارها حدثا مدرسيا يصلح أن يقدم مثالا لطلبة العلوم السياسية للدراسة والتحليل لمعرفة كيفية تشابك القضايا،

وتضارب العلاقات، وقد ربط بالمشكلتين مجموعة من القضايا تكاد تجعل منهما قضيتين تطويان جناحيهما على كم هائل من القضايا الاخرى.

وقد تناول المستشار طارق ذلك ـ كله ـ بعقلية ناقدة بصيرة أتيح لها من التجارب والخبرات ما جعلها قادرة على أن تقول في كل منهما قولا سديدا يجمع بين الفكر الناقد البصير، والخبرة التاريخية والموازين القانونية الدقيقة، والمستشار طارق هو من الشهود على قرننا هذا فقد خبر يساره ويمينه ووسطه وأطرافه، وتتبع قضاياه وشارك في صياغة بعض طروحاته، فإذا تناول هاتين القضيتين وفي هذا الإطار فإنه تناول نموذجي يسعد المعهد أن ينشره ويروج له. وللحقيقة أقول: ما رأيت فيما اطلعت عليه من أقوال كثيرة في كارثة الخليج الثانية جاوز ما تجمع منها سبعين مجلدا لحد الآن ـ كلمة أوجز وأدق ـ مع شمول واستيعاب ونصفة مثل هذه الكلمات الوجيزة التي كتبها المستشار طارق في هذه الكارثة.

إن هذه المقالة ستساعد ـ ولا شك ـ في إنماء روح المراجعة لدى سائر الأطراف، وعزل المثيرات والمضاعفات التي أحاطت بالأحداث ـ في حينها ـ وساعدت على تغبيش الرؤية لدى الكثيرين.

كما أن المقالة لفتت النظر باسلوب الحكيم السهل الممتنع إلى المواقف المبدئية المتنوعة التي إن لوحظت ـ مجردة ـ بعيدا عن المثيرات والأعراض الجانبية فإنها ستساعد في جعل أسباب الخلاف مفهومة أو قابلة للفهم وتلك خطوة هامة في الاتجاه السليم.

ولذلك فقد سارعت إلى الحديث إليه واقترحت أن تطور المقدمة إلى مقالة مستقلة يتولى المعهد نشرها في هذا الإطار إطار الدراسة النموذجية لمشكلات خطيرة كهذه ـ وربط هذه المشاكل بالأزمة الفكرية المعاصرة.

وحين تسلمت النص الجديد الذي تولى المستشار طارق ـ حفظه الله ـ

تطويره عكفت على دراسته ووضع بعض الخواطر والملاحظات ذات العلاقة الوثيقة بالمشكلتين، والتي قد تساعد على توضيح بعض الخلفيات الأساسية، لكل منهما، وتعميق البحث في بعض قضاياهما وفي انعكاسات الأزمة الفكرية التاريخية عليهما لتكون قراءة في «مشكلتان» تعين الراغبين في البحث على تصور بعض المداخل الأساسية للولوج إلى هذه القضايا، وإذ استوت المقالتان «مشكلتان» للمستشار طارق و «قراءة فيهما» لي فإنه ليسرني أن أضعهما ـ معا ـ بين أيدي القراء راجيا أن يكون فيهما إضافة إلى لبنات الوعي في بناء عقلية هذه الامة سائلا العلي القدير أن يوفق الاستاذ المستشار وسائر المخلصين إلى ما ينفع هذه الامة، ويصوب فكرها، ويسدد خطاها، إنه سمع مجيب.

د. طه جابر العلواني
رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مشكلتان

كان عام ١٤١١ الهجري عاما نموذجيا، أو هو عام يصدق عليه وصف (العينة) لتاريخنا المعاصر على مدى القرنين الأخيرين، من حيث انه جمع المشكلين (المزمنين) في هذا التاريخ المعاصر، مشكل نظام الحكم والبناء السياسي الداخلي للامة، ومشكل النفوذ الأجنبي الآتي من القوى السياسية الغربية بالتسرب والاقتحام، وحدث الخليج بالذات كان حدثا (مدرسيا) أي أنه يصلح مثالا يضرب لطلبة العلوم السياسية لإيضاح كيف تتضارب قضايا الداخل والخارج من شؤوننا العربية الإسلامية، وكيف تتضارب قضايا نظام الحكم والاستبداد الداخلي مع قضايا النفوذ الأجنبي والتبعية، ولعل هذين الأمرين هما ما سأحاول الإشارة لهما في الصفحات القليلة الآتية بعد قليل من الملاحظات.

نظام الحكم:

وبالنسبة للمسألة الأولى المتعلقة بنظام الحكم أو ما اصطلح على تسميته بالديموقراطية، فالأمر هنا ليس فقط أمر انتخابات تجرى، ولكنه أمر بناء متكامل بهياكله وقنواته ومؤسساته، وبالحركة التي تندفع في مسارات منظمة مرسومة، وبآليات هذه الحركة وأجهزة التدافع التي تقوم بها.

وهذا التنظيم أو التصميم يحتاج إلى بنية أساسية يقوم عليها، وبنيته هي «الجماعة السياسية»؛ وهو يحتاج إلى مادة خام يشكلها، ومادته هي الأهداف العليا التي تنشدها الجماعة في مرحلة معينة، ومستقبل أي نظام لا يتوقف في نجاحه وفشله على مدى كفاءة الأجهزة التنظيمية له، هذه الكفاءة هامة جدا بطبيعة الحال، ولكنها لا تكون السبب الأساسي الوحيد المرجوع إليه في صحة التجربة أو فسادها بل إن هذه الكفاءة ذاتها مشروطة بوضع الجماعة السياسية وما تتمتع به من قوة تماسك وترابط، وهي مشروطة أيضا بالأهداف المجمع عليها،

أو شبه المجمع عليها لصلاح الجماعة وفلاحها في المرحلة التاريخية الراهنة.

وهي مشروطة ثالثا بمدى كفاءة الأجهزة المؤسسية المساعدة التي تنتظم فيها ومن خلالها الجماعات الفرعية المختلفة في المجتمع، سواء كانت وحدات محلية أو نقابية مهنية، أو سياسية حزبية، أو مما كان يسمى قديما بالوحدات الملية التي تنتظم أهل الأديان والمذاهب المختلفة، وهي مشروطة أيضا بجهاز الدولة ومدى الترابط والتلاؤم الذي يقوم بين أجهزة الدولة التنفيذية والقضائية والتشريعية، ومدى النفوذ الذي تملكه سلطة التنفيذ على غيرها من السلطات، وذلك لتعرف هل نحن أمام حالة «تماسك ديمقراطي» أم أمام حالة «تحلل ديكتاتوري»؟!

وأول ما تهمنا ملاحظته في هذا الشأن هو استخلاص عناصر الظرف التاريخي الحاضر وما يتضمن من أوضاع تستوجب المواجهة العامة.

فنحن أولا: في وضع تابع، نحن جميعا هكذا، كل ما يعنيه الضمير (نحن) بالنسبة لنا جميعا يجعلنا في وضع التبعية للقوى الغربية المهيمنة. إن هذا الضمير يصدق علينا بوصفنا عربا أو مسلمين أو أفريقيين أو آسيويين، وتاريخنا في القرن التاسع عشر هو تاريخ صدامنا مع هذه القوى، وانتهى هذا القرن بهزيمتنا هزيمة تاريخية، ثم بدأ القرن العشرون وصار تاريخنا فيه هو تاريخ صدامنا معهم كذلك من أجل التحرر من التبعية، والمرحلة لم تتم بعد فصولها.

والتبعية بدأت مع أوائل القرن التاسع عشر بشكل معارك عسكرية تنتهي بهزيمتنا أو تكشف ضعفنا، وتؤدي في الحالين إلى مزيد من التدخل السياسي والإقتصادي والفكري والثقافي في بلادنا، وأعقبت ذلك مرحلة الاحتلال العسكري التي فرضت الهيمنة الغربية علينا بالقوات المسلحة، وهي المرحلة التي تدور بين الربع الأخير من القرن الماضي والربع الأول من هذا القرن، فلما ظهرت حركات التحرير من بعد، استعيض عن السيطرة العسكرية بالهيمنة الاقتصادية والفكرية

والثقافية. والمهم من ذلك كله أن أدوات التبعية التي تستخدم مجتمعة أو منفردة أو بمقادير متباينة تتناسب مع ظروف كل مكان وزمان، هي التفوق العسكري كقوة ضاربة أو رادعة، والسيطرة الاقتصادية، والهيمنة الفكرية الحضارية.

ونحن ثانيا: في وضع تجزئة يفسد أية محاولة تقوم بها بلداننا لتحقيق نهوضها، أو للمحافظة على استقلالها أو نقض رباط التبعية الموثقة به، والتجزئة السياسية جرت على مدى القرنين الأخيرين، وهما الوجه الآخر لظاهرة التبعية، وقد ألحقت بلادنا بروابط التبعية قطرا قطرا، سواء في إطار بلدان العربية أو بلدان الإسلام.

الفشل في تحقيق الوحدة وآثاره:

والملاحظ أن حركة الإلحاق الاستعماري قد فرضت التجزئة، ولكن حركة الاستقلال السياسي والتحرر الوطني التي قامت في بلادنا ضد السيطرة الاستعمارية، هذه الحركة لم تستطع أن تفرض الوحدة بين شعوبنا. إن الاستعمار لم يحكمنا إلا بالتجزئة، أدرك ذلك وفعله ،ونحن لن نتحرر إلا بالوحدة، أدركنا ذلك ولم نقدر عليه، وحكومات التحرر الوطني التي قامت لم تستطع أن تقطع وثاق التبعية تماما، وعلى مستوى العروبة وحدها صرنا اثنتين وعشرين دولة، أي اثنتين وعشرين قطعة، ناهيك عن بلاد المسلمين.

وخبراء العسكرية يجزمون ـ فيما أعلم ـ بأن الإمكانيات الكاملة لأي من أقطارنا لا تمكن من بناء نظام دفاعي كامل لأي قطر، وأن الأمن القومي لكل من أقطارنا يمتد خارج حدوده الإقليمية الضيقة، ونحن نعلم أنه لا يقوم مشروع قومي بدون أمن قومي.

وخبراء الاقتصاد يستبعدون إمكان حدوث نهضة اقتصادية مستقلة في الإطار الإقليمي لأي من هذه الأقطار، ونحن نعلم أنه لا استقلال في السياسة بدون استقلال في الإقتصاد، ومهما تكن وطنية الحاكمين فإن المحددات

الاقتصادية والعسكرية على إرادتهم السياسية لا تمكنهم من إطلاق المشيئة الوطنية إلى المدى الضروري.

إن التجزئة سوت بيننا في التبعية، فكما أن الفقير ـ من أقطارنا ـ يرسف في فقره، فإن الغني منها يرسف في غناه، وكما أن كثير السكان في أقطارنا يعاني من كثرة السكان فإن قليل السكان يعاني من هذه القلة، ومن هو في وضع سكاني متكافئ ومتوازن لا نجده في حال أفضل من ذوي الكثرة والقلة، وهكذا فإن كل عنصر من عناصر وجودنا قد وضع بالطريقة التي تجعله عنصر إضعاف وليس عامل قوة.

ونحن ثالثا: نشكو من صدع هائل في حياتنا الفكرية والثقافية ورؤانا الحضارية، هو صدع لا يشق المجتمع شقين فقط، ولكنه يكاد أن يشق الفرد الواحد نصفين، فكما ان التجزئة فصلتنا أقطارا أقطارا، فإن هذا الصدع فصلنا وجدانيا فجعل الامة أمتين، وصار القوم أقواما لا يجمعهم تكوين نفسي ومعنوي مشترك، وقد انشق الضمير «نحن» أشطارا.

يبدو ذلك واضحا في مؤسسات التعليم والإعلام والتربية والقوانين والنظم القضائية والإدارية، وفي التكوين العقيدي والفكري، وبه يقوم بيننا نظامان وأصلان للشرعية وإطاران مرجعيان، واحد ينحدر من التصور الإسلامي، والآخر ورد من فلسفات الغرب ورؤاه، إن مجتمعنا يشكو من هذا الازدواج في أطره المرجعية واصول الشرعية النافذة فيه، وإن قواه تنهد بقدر ما يقوم الصراع بين شقيه هذين.

قد يكون من الممكن أن يجري تقارب في الامور السياسية والاقتصادية ذات الإلحاح على الجماعة كلها، ولكن في مجال الفكر والرؤى الحضارية فإن البون شاسع والبأس شديد، وفي هذا الميدان يقوم وضع حربي حاد بين قوى الجماعة، وفي ظني أن هناك حربا فكرية تقوم بين الفريقين، وفي ظني أن هذه

الحرب الفكرية صارت هي الحاكمة لكل القضايا الأخرى، وبخاصة في السنوات الخمس الأخيرة، فتقوم قوى الفكر الوافد في مواجهة قوى الفكر الموروث، بصرف النظر عن الاختلاف في المواقف السياسية والاقتصادية بين القوى الداخلة في تكوين كل فريق.

هنا لا نجد المجتمع يتكون من شرائح اجتماعية افقية بعضها مع بعض، مثل الطبقات العليا والوسطى والدنيا التي تختلف عن بعضها البعض بنوع الأعمال المؤداة وأوضاع الاستهلاك، ولا نجده يتكون من دوائر متداخلة لوحدات انتماء فرعي متداخلة ومترابطة كالتصنيفات التي تقوم بين جماعات الشعب الواحد ويكون أساسها الموقع الجغرافي أو الأصل القبلي أو التنوع المهني، لا نجد هذا ولا ذلك ولكننا نجد شقا طوليا يفصل المجتمع الواحد بقطع كأنه ضربة السكين في الجسم الحي.

الاختلاف حول المفاهيم والأولويات وآثاره:

إن كثيرين لدينا لم يستطيعوا أن يدركوا بعد أن دعاوى الاستقلال لا تقوم في مجالي السياسة والاقتصاد وحدهما، ولكنها تقوم بقوة مكافئة في مجال الاصول الفكرية والحضارية التي تستمد منها الجماعة إدراكها لذاتها المتميزة، كما تستمد شرعيتها الضابطة لحركتها ومعايير الاحتكام التي تقيس بها الصواب والخطأ والصالح والضار، ومعنى الوطنية الحافظ للذات.

لا إخال أننا مع هذا الفصام يمكن أن يكون للألفاظ معنى مصطلح عليه بين الجميع وقد يتفق الجميع حول وجوب «النهضة» وحول «الاستقلال» و «التحرر» ولكن ستبقى هناك مساحة واسعة للخلاف حول معنى كل من هذه التيارات، وحول التصورات التي يستدعيها طرح أي من هذه المفاهيم، ولم نتفق حول أهمية المسائل المطروحة ولا حول سلم الأولويات: فهناك من يستهجن صرف دقيقة واحدة في بحث ما إذا كانت فوائد البنوك حلالا أو حراما؛ لأن قضية

التحليل والتحريم ليست بذات أهمية إذا قورنت بقضايا التنمية، وهذا المستهجن نفسه يصرف الساعات والأيام في الجدل حول يوم الإجازة الاسبوعية الثاني وهل يكون الخميس أو السبت؟ ومن جهة اخرى فهناك من يعلي أمر الاهتمام بتقصير الجلباب وإطلاق اللحى على قضايا العدالة الإجتماعية ـ وهكذا.

إننا عندما نختلف في الأهمية النسبية للامور التي تنطرح علينا، فذلك راجع إلى أننا لا نقيس بمقياس واحد، وخلافنا ليس حول الأمور التي نزنها، لكنه حول الميزان الذي نمسك به، ولابد أن ذلك يجد أمثلة أخطر في تحديد الخيارات السياسية والاقتصادية للامة، نختلف حول خيارات الامة لأننا مختلفون حول ماهية الامة.

ما أحوجنا! في هذه الفترة عينها لإصلاح الأبنية التحتية على المستوى الفكري والثقافي والسياسي، وأقصد بهذه الأبنية أمرين:

أولهما: إيجاد الصيغ الفكرية المناسبة لإقامة أشمل الوحدات الفكرية بين الناس، تلك الصيغ التي تمكن كلا من الجماعات ووحدات الانتماء الفرعية في بلادنا.

وثانيهما: تعميم التكوينات التنظيمية وبناء القنوات المستوعبة لحركة المجتمع السياسية والاجتماعية، في عمومها وعلى تباين الوحدات الإجتماعية ذات الاعتبار في هذا المجتمع.

أتصور أن الكثيرين يلحظون أن الصراعات السياسية في بلادنا قد صارت تستخدم فيها أدوات وأسلحة من شأنها أن تضرب في البنية الأساسية وفي اسس تماسك الجماعة السياسية، وصارت الصراعات تجري على نحو من شأنه أن يوهن من الشعور الجمعي للجماعة الوطنية، وفي السبعينات مثلا عرفنا أن الحكومة عندما أرادت أن تصدر قانونا يزيد ما بيدها من أدوات السلطة في مواجهة المعارضة، توسلت إلى ذلك بإشاعة الشعور بأن ثمة فتنا طائفية تتأجج،

وأصدرت قانونا ضد المعارضة السياسية بعامة ولكنها أسمته «قانون الوحدة الوطنية» وعرفنا في الثمانينات أن محاربة الاتجاه الإسلامي انسلت لدى جمهور خصومه من العلمانيين عن طريق إثارة هؤلاء للوقيعة بين الإسلامية السياسية بعامة وبين الأقباط، فكان مثل هؤلاء كمن يخرق السفينة التي تحمل الجميع ليضرب خصومه بألواحها، وأوغل البعض في هذا الأمر حتى شاع لديهم فيما يكتبون وفيما يشجعون على كتابته أن الإسلام ذاته والمسلمين أنفسهم لا يكادون يأمنون وجود غير المسلمين في بلادهم، وغلوا أيضا حتى صاروا إلى الدعوة الصريحة بوجوب «تقليل الإسلام» في المجتمع لضمان «وحدة» هذا المجتمع و «امته»، ثم شاهدنا كذلك كيف تستخدم وسائل المساس بنظام المحرمات الدينية ويجري الإفتاء بتحليل الربا لمجرد إحتمال زيادة بعض أرصدة البنوك.

كل ذلك كان له أثر بعيد في إضعاف نسيج الامة، وفي تنمية شعور كل فريق في الجماعة بأن أمنه وبقاءه مهددان، إلا أن يبقى هكذا حذرا متوجسا، ولا يكاد يمضي عام إلا وتثار فيه مسألة تفرق بين قوى الامة والجماعة، وتقوي بأس بعضها على بعض، في نوع من الحروب الفكرية والسياسية ألزمت كل فريق في الامة بأن يتحصن في خندقه فلا يرفع رأسه إلا ضاربا أو مضروبا.

افتقاد مناخ الحوار:

أما من حيث الأهداف العامة التي يمكن أن يجتمع عليها التيار الغالب في الجماعة، وتتحدد به مؤشرات التقدير للسياسات ومعايير الصواب والخطأ، فلم يعد من الواضح الآن أن ثمة أهدافا لها هذا الوضع الحاكم والضابط، لم يعد ثمة أهداف تصلح أن تقوم «مقياسا ومعيارا» مما يلتقي عليه غالب الجماعة السياسية وإن من شأن هذا الوضع أن تهتز به الاطر الجامعة للحركات السياسية في المجتمع بما لا تقوم معه لغة حوار واحد، والحاصل أنه إذا افتقدت لغة الحوار فقد صرنا إلى الصراع وصار الصراع حربيا وقتاليا بين الفرق المختلفة، ولا يرجى

في هذا المناخ أن يستقر نظام ديمقراطي مؤسس على الحوار وعلى تبادل المواقع، بالصورة التي يقوم النظام الانتخابي على أساس من الوعي بها.

خلاصة الملاحظتين السابقتين، أن المناخ السياسي العام ليس من شأنه أن يحفظ الاسس الجمعية للمجتمع، وليس من شأنه أن يقوم به تيار سياسي جامع تتمثل فيه بنسب متفاوتة غالب خصائص الجماعة، ويعبر عن غالب طموحاتها، وبغير هذا المناخ يصعب ضمان استقرار تجربة تنظيم كفء ورشيد وفعال، والديمقراطية نظام تريده كفؤا ورشيدا وفعالا.

ومن جهة ثانية، فقد درج بيننا وشاع في السنين الأخيرة تعبير «القوى السياسية المحجوبة عن الشرعية» ولنا أن نتساءل عن أثر هذا الحجب من الشرعية لقوى سياسية قائمة، أثره في كفاءة التنظيم السياسي للمجتمع ورشده، والحاصل أنه كلما انسدت الأوعية التنظيمية دون ما يموج في المجتمع من حركات سياسية ذات شأن ونفوذ بين الناس أو كلما ضاقت هذه الأوعية عن استيعاب مجمل تلك الحركة بالقدر الذي يتناسب مع حجمها وحركتها.

الحاصل أنه كلما حدث ذلك التنظيم السياسي يمهد الأسباب لظهور التنظيمات السرية والحركات غير المرئية، وأثبت التنظيم السياسي بذلك عدم قدرته على «إدارة المجتمع» وقلت إمكانية التوقع بمسار الحركات الاجتماعية، وقلت إمكانية دراسة الواقع الإجتماعي السياسي، وصارت الحركة التحتية غير المرئية وغير المحسوبة مصدر قلق واضطراب يشيع في مجمل الحركة الإجتماعية السياسية، وعلى الجملة فكلما حدث ذلك كلما ابتعد المجتمع عن تحقيق الشروط اللازمة لاستقراره ولمسيرته الراشدة.

الفصام في الشرعية الحزبية:

أن يقوم تنظيم حزبي يؤدي إلى وجود عدد من الأحزاب لا تمثل حقيقة الأوضاع السياسية ـ الأجتماعية ـ الثقافية في البلاد، وأن يكون الموجود «شرعيا»

ليس موجودا واقعيا، والحقيقي الواقعي ليس موجودا «شرعيا» وأن تبقى هذه الهوة وهذا التباين بين ما هو شرعي وبين ما هو حقيقي وبين ما يعترف القانون بشرعيته ووجوده، أن يقوم هذا الوضع فإن من شأنه أن يقيم انفصاما في «الشرعية» يصعب معه تنظيم إدارة المجتمع، وأن أول شروط كفاءة الإدارة هو أن يقوم الربط بين من يدير ومن يدار، وأن يتحقق التطابق بين الوجود الفعلي والوجود الشرعي.

أذكر أنه مع بدايات تغير النظام السياسي في مصر في منتصف السبعينات، من مبدأ التنظيم الواحد إلى مبدأ التعددية الحزبية، عقدت ندوة في الجامعة الأمريكية عن النظام السياسي المصري، وفيها ذكر أحد كبار رجال الحكومة وقتها، أن هدف تغيير النظام السياسي للدولة، هو التحرك من نظام الحزب الواحد بالصورة الشبيهة بنظام «الحكم السوفيتي» إلى نظام تعدد الأحزاب بالصورة الشبيهة بنظم «الديمقراطيات الشعبية» التي قامت في أوربا الشرقية في فترة تبعيتها للنظام السوفيتي.

ونحن نلحظ سقفا يحوط الحركة الحزبية في مصر منذ ظهرت الأحزاب المتعددة حتى اليوم، سقفا يمنع من تصاعدها وانتشارها في غير النطاق المحصور المضروب عليها، وهو إطار يحوط بالجماعات السياسية المختلفة ويمنع من أن يتجاوز أي منها وضع أي من جماعات الضغط المتعددة في البلاد. وهو وضع حريص على استبقاء الحركة الحزبية في إطار جماعات الضغط من حيث الفاعلية السياسية وأن تبقى كيانات غير مأذون لها بوصفها التنظيمي أن تقترب من مراكز الحكم.

من هنا ظهر هذا التباين بين «الموجود» و«المشروع» وعلى مدى حقبة التعددية الحزبية، منذ منتصف السبعينات نلحظ أن أي تيار سياسي بدت عليه «شبهة» أنه حقيقي، خضع لجملة من الإجراءات والحملات، من الحجب عن

الشرعية إلى العزل الإعلامي إلى ما يلائم الحال من استخدام سطوة الحكم وصرامته وذلك ليدخل هذا التيار تحت سقف لا يتيح له في أحسن الفروض إلا أن يكون واحدا من جماعات الضغط.

المهم أن يكاد يظهر من استمرار هذا الوضع سنين عديدة، أن بدأ يظهر نوع من الترابط بين ما هو «مشروع» من التنظيمات في مواجهة ما هو حقيقي (غير مشروع) منها، وصارت خريطة الأوضاع السياسية تسمح بالظن بأن التنظيمات الشرعية تتقارب بين بعضها البعض، ويتشكل بينها أو بين بعض التنظيمات مع الوقت رابط يصدر من محض الوجود الشرعي لها بصرف النظر عن الأهداف والقضايا المطروحة والمواقف منها، وصار هذا الوجود مما يضاف إلى عناصر الأوضاع الراهنة والتكوين المؤسسي الراهن في المجتمع، وهي تتشكل كلها بوصفها مكونات لصيقة بوجود شرعي واحد تتصل به اتصال قرار واتصال مصير.

أنا لا أرى عيبا في هذا الوضع، من حيث أن تتصل مكونات الحياة السياسية المصرية اتصال قرار واتصال مصير، بل لعل هذا مما تتضمنه الدعوة إلى تشييد التيار الأساسي الجامع، ولكن كل هذا مشروط بأن تكون هذه المكونات كلها ممثلة للمكونات الحقيقية للجماعة السياسية، ولما تفتق عنه الواقع وما ظهر في الحقيقة استجابة لحاجة المجتمع وجماعات الرأي العام، وأن تكون ممثلة لمجمل تيارات الرأي العام السائدة بين الناس وهذا ما نطمح لأن تتعدل الصورة الحاضرة إليه، ضمانا للفاعلية والرشد والاستقرار الحقيقي الآمن، وهذا ما به نضمن قيام تيار عام سياسي جامع يحمل الجماعة السياسية على عاتقه ويحميها ويحفظها بإذن الله من التناثر ويدفعها في طريق النهوض.

ولكن العيب والمشكل هو في قيام تنظيمات تمارس وظيفة المعارضة لحكم يجمعها معه صالح مشترك في استبقاء الأمر الواقع، وعدم السماح لما هو حقيقي من التيارات أن يكفل له حق الوجود المشروع، وبهذا تشارك هذه

التيارات في وأد التجربة الديمقراطية وتحويلها إلى تكوين صوري.

إن المنطق الذي أشرت إليه من قبل على لسان واحد ممن صمموا ونفذوا اسلوب تغيير النظام السياسي من الواحدية إلى التعددية في السبعينات، إن هذا المنطق أظن أنه لا يزال يجد مؤيدين كثرا، وهو أن تبقى التعددية في إطار محكوم ومحسوب يأذن بإبداء الرأي ويسمح بممارسة ما تيسر من ضغوط الرأي العام على أصحاب القرار، ولكنه لا يسمح للقوى السياسية ذات الوجود الظاهر أو المحجوب أن تشارك في اتخاذ القرار في أي من مستويات اتخاذه.

وإن لضمان استصحاب هذا الحال أوضاعا تتعلق بالتنظيم الحزبي أشرت إليها من قبل كما أن لضمان استصحابه أوضاعا تتعلق بمؤسسات الدولة أشير إليها الآن.

ونحن نتذكر خلال السبعينات، وفي أقصى حالات تصاعد قوى المعارضة السياسية وفي أكثر الظروف توفيقا وملاءمة لاتخاذ المواقف الموحدة من جانب القوى المتباينة للمعارضة، فإن أقصى ما استطاعت أن تصل إليه المعارضة في قمة تجمعها وترابطها واستفزاز السلطات لها، أقصى ما استطاعت هو أن أوقفت اتخاذ إجراءات كانت السلطة تزمع اتخاذها، أو استطاعت أن تجعل الحكومة تعدل عن قرار كانت على وشك اتخاذه أو على وشك الانتهاء من اتخاذه، كمشروع هضبة الأهرام وموضوع النفايات الذرية ومد مياه النيل عبر سيناء، ولكن المعارضة لم تستطع حتى في هذه الظروف أن تمتلك المبادرة لتفرض ما تراه في أي من وجوه السياسات ولا أن تحفظ قدرتها على الحشد والتماسك.

واليوم صار الوضع بالنسبة لقوى المعارضة أكثر صعوبة وتعقيدا، فإمكانات اللقاء بين فصائلها وتياراتها تباعدت على مدى السنين القليلة الماضية، ووجوه الخلاف بينها تكاثرت والفجوات اتسعت، وذلك كله ملحوظ، سواء في النداءات العامة أو في الأنشطة التي تمارس في الهيئات الرسمية كالمجلس

النيابي.

ولعل واحدا من أهم الأسباب التي أدت إلى هذا الحال، أن إدارة الدولة للصراع قد جرت بقدر من المهارة والذكاء خلال الثمانينات، بما كان يمكن من إثارة القضايا الفارقة والمثيرة للصراع بين قوى المعارضة، وبما يمكن من تضخيم وجوه الخلاف بين هذه القوى، وإبرازها بوصفها القضايا الحاكمة لغيرها، إن المجال لا يتسع لذكر الأمثلة التفصيلية فلعل القارئ يستطيع أن يستدعي بذاكرته الكثير من الشواهد على هذا القول مثل قضايا الشريعة والقانون، والأحوال الشخصية ووضع المرأة، والربا وشركات توظيف الأموال.

وقد كان هذا الظرف مواتيا لصياغة العمل في المؤسسات الرسمية بما يكفل ضمان الانفراد بالسلطة في إصدار القرار دون مزاحم ولا شريك، وبالحد الأدنى من الضغوط التي يمكن أن تمارسها المعارضة، وبالحد الأدنى من صياغة الرأي العام الذي يمكن أن تسهم فيه المعارضة.

وقد جاء ذلك في مصر بالحرص على ضمان أغلبية عالية في المجلس النيابي لحزب الحكومة في كل انتخابات تجري، سواء سنة ١٩٨٤م وسنة ١٩٨٧م أو سنة ١٩٩١م، ولم يكن المطلوب هو مجرد الحصول على الأغلبية المطلقة التي تكتفي بما يزيد أية زيادة عن نصف مقاعد النواب بالمجلس وتكفي لتشكيل الحكومات، لأن هذا الهدف لا يضمن انفرادا باقيا لا يطاوله أي نوع من التحدي، إنما المطلوب هو ضمان أغلبية دائمة ثابتة في المجلس النيابي لا تقل عن الثلثين بحال، وهي الأغلبية الاستثنائية التي تصلح لاقتراح تعديل الدستور نفسه، ولضمان هذه النسبة من الناحية العملية، لابد من ضمان هامش زيادة يستبعد احتمالات تأثير التغيب والمرض والمفاجآت الطارئة والعارضة بالنسبة لحضور جلسات المجلس وهذا الهامش يرفع النسبة المطلوبة إلى ثلاثة الأرباع، وبعد ذلك يبقى ربع المقاعد هو ما تجري عليه المنافسة.

ونحن نتذكر أن أقصى ما وصلت إليه نسبة المعارضة في المجلس النيابي هو نسبة ٢٢٪ سنة ١٩٨٧م، وهي نسبة كان يتوقع تجنب تكرارها.

يضاف إلى ذلك، أنه لكي تمارس رئاسة الجمهورية سلطتها الدستورية وفقا لنظام دستور ١٩٧١م الحالي، لابد أن يكون ذلك من خلال رئاسة الحزب أيضا، أي أن يجمع رئيس الجمهورية بين رئاسة سلطة التنفيذ ورئاسة الحزب الذي يتمكن بها من رئاسة الهيئة البرلمانية لحزب الأغلبية الحاكم، وذلك لأن المجلس النيابي منذ دستور ١٩٧١م قد صار واحدا من الأدوات الأساسية للحكم بخلاف ما كان عليه الأمر في الستينات، وأن الجمع بين رئاسة الجمهورية ورئاسة الحزب هو ما به تلتقي سلطتا التنفيذ والتشريع لقاءهما المستقر الثابت المأمون، ومن ثم يجب استبقاء اسلوب الاستفتاء على رئاسة الجمهورية حتى تكون الشرعية التمثيلية للرئاسة قائمة برأسها في تحقيق النيابة المباشرة عن الشعب، ثم تستجمع برئاسة الحزب الصفة التمثيلية لمؤسسة الحكم بمجلس الشعب.

أما من ناحية العملية الانتخابية، فإن عملية التمثيل النيابي، شئنا أو أبينا، تتأثر تأثرا واسعا بالمؤسسات الاجتماعية ذات الهيمنة بين جماعات الناخبين، وفي العهود السابقة كانت المؤسسات ذات التأثير البالغ في نتائج الانتخابات تتمثل في الأسر الكبيرة الممتدة ذات النفوذ في الريف وفي العصبيات القائمة هناك، وكانت معرفة الاتجاهات السياسية لهذه الكيانات الإجتماعية مما يسهل معه توقع نتائج الانتخابات إن جرت حرة، أما بالنسبة للمدن وبخاصة مدينتي القاهرة والاسكندرية حيث يكثر المهنيون ويضعف أثر العائلات بسبب حداثة النزوح من الريف والتوطن في المدن للتعليم أو السعي للعمل، فقد كان للحركة النقابية المهنية أثرها، وكذلك تجمعات الطلبة والمهنيين الحرفيين.

أما الآن فقد تغيرت ملامح هذه الصورة، لأن النفوذ الإقتصادي الإجتماعي الموروث للاسرة في الريف والأقاليم ضعف كثيرا، شارك في إضعافه قوانين

الإصلاح الزراعي وسياسات ثورة ٢٣يوليو على مدى عشرين سنة، كما شارك في إضعافه موجات الهجرة من الريف إلى المدن سواء بسبب التعليم والتوظيف بالنسبة للطبقة المتوسطة أو بسبب التجنيد بالنسبة للطبقات الشعبية.

وفي الوقت ذاته تغلغل نفوذ السلطة المركزية للحكومة عن طريق الهيمنة على العمليات الإنتاجية الزراعية وغيرها، وعن طريق مؤسسات الائتمان الزراعي والإنتاجي وعن طريق هيئات الحكم المحلي وعن طريق نشر الخدمات التعليمية والصحية التي تولاها الحكم المحلي والتي ربطت الريف بالمدينة وبالسلطة المركزية وصارت هذه المؤسسات هي المؤسسات الاجتماعية ذات الهيمنة في الريف بعامة؛ أما في المدن فقد آلت الغلبة في النقابات المهنية لموظفي الحكومة، بما لهذا من أثر بعيد، وكذلك النقابات العمالية بوضعها المركزي المهيمن القابض.

إمكانات ومقومات التصحيح:

إن المشاكل التي نواجهها في هذا الصدد ليست معضلة وكلها في إطار القدرات المتاحة للجماعة ولمفكريها ومنظميها، وعلينا أن ندرك:

أولا: أن تستقر لدينا المسلمات المتعلقة بتكون الجماعة السياسية وتماسكها وأن يستقر لدينا ما تقوم به هذه الجماعة من عناصر ومقومات أساسية تتعلق بالهوية العقدية الثقافية وبالتكوين التاريخي، هذه اصول على الجميع أن يسلم بوجوب الصدور عنها في تحديد حركتنا المستقبلية ومسارنا، وفي معرفة ما يعترضنا من مخاطر تمس مقومات الوجود وما نحتاجه من عناصر النهضة بهذا الوجود المحدد.

ثانيا: بمراعاة ما سبق فثمة ما يوجب تحديد الأهداف العليا التي يجتمع عليها المجتمع في هذه المرحلة من تاريخه، وتتعلق بالحفاظ على هويته وعقائده وثقافته وأرضه ومصالحه الاقتصادية وحريته في التعبير والنهوض، وهي على الجملة أهداف الاستقلال فمواجهة التبعية، والتوحد في مواجهة التجزئة،

والأصالة الحضارية والعقدية في مواجهة الازدواج الفكري والنفسي الذي يشق المجتمع ويفصمه.

ثالثا: الإفساح لكل التيارات السياسية الاجتماعية والثقافية والعقدية بقدر ما تتمتع به من نفوذ لدى الرأي العام، الإفساح لها جميعا في الوجود والمشاركة في وضع الصياغات العامة للنهوض بالمجتمع والمحافظة على هويته ووحدته واستقلاله.

كارثة الخليج:

وبالنسبة للمسألة الثانية والمتعلقة بأزمة الخليج، فإني أشير هنا إلى ما يمكن أن يكون دروسا تستخلص من تجارب هذا الحدث، ومن نافلة القول الحديث عن أن الكويت كان يتعين أن تسترد وجودها وسيادتها، وأن اجتياح بلد صغير لا ينبغي أن يكون أساسا لحق يدعيه البلد الغازي، وإلا فسنكون نحن دول آسيا وإفريقيا أول من نعاني من ذلك. لقد تخلص العالم نظريا على الأقل من مبدأ الاستعمار والضم بالسلاح وحق الفتح، وصار جزء من ضمانات وجودنا المستقل أن مثل هذه المبادئ الخاصة بالضم والفتح قد استبعدت من الأسس النظرية للشرعية. ومع تقدير أن مبادئ الشرعية الدولية وحقوق الشعوب في تقرير المصير واستبعاد أساليب الضم والفتح، مع تقدير أن ذلك كله لا يزال من المكاسب النظرية التي لم تتمكن في سلوك العلاقات الدولية بعد، وأن أول من رفع شعار الشرعية الدولية من الدول الكبرى هم أول من يهدد هذه الشرعية في ممارساته بمبادئ الشرعية يشكل واحدا من الضمانات المعدودة والمحددة للدول الصغيرة أو الضعيفة في عالم اليوم.

ومن ناحية أخرى فإن من تكرار القول الحديث عما صرنا نعلمه جيدا بموجب تجارب متكررة وهو أن القيادة الفردية من شأنها أن تدفع إلى المغامرات السياسية غير المأمونة الجانب، مما عانينا منه ولا نزال نعاني ما لا

يحصى من الخسائر والفرص الضائعة، ونحن لم نبرأ بعد من آثار هزيمة ١٩٦٧م، ليس فقط من ناحية الخسائر المادية المتعلقة بالأرض والعتاد والاقتصاد والمحن، ولكن أيضا من ناحية الجوانب النفسية ومرارة الهزيمة وانكسار الآمال وضعف الثقة بالذات، وضياع مراحل التاريخ، لم نبرأ من كل ذلك رغم فوات ما يشارف ربع القرن على الحدث، وها هو يأتينا حدث أزمة الخليج بالحمق والتيه والطيش وهكذا كلما ظهرت سلطات الحكم الفردي كلما توقعنا نتائج أقل ما فيها هو هذا الهدر الساحق للإمكانيات من المال ومن الرجال ومن الزمان. وثمة ملاحظات عامة أحاول تسجيلها فيما يلي:

أولا: بالنسبة لإمارات الخليج:

نحن نعلم ما تتميز به إمارات الخليج من طبيعة دولية خاصة، وذلك أن العنصر الدولي والوظائف الدولية المؤداة تفوق كثيرا العناصر الداخلية والوظائف الداخلية المؤداة، وهذه خاصة تكوينية أساسية فيها، فالإنتاج لا يتحدد طبقا للاحتياجات الذاتية، ولكن وفقا للمتطلبات الدولية، والعمالة لا تتحدد طبقا للإمكانات الذاتية أو الاحتياجات الذاتية ولكن طبقا للمتطلبات الخارجية، وهكذا.

السمة المميزة للدولة هنا لا تتأتى من صغر المساحة أو قلة عدد السكان لأنه لا يوجد حجم أمثل لمساحة الدولة ولا عدد أمثل أو كثافة مثلى لشعبها وسكانها، ولا يمكن وضع متوسطات أو مقاييس في مثل هذه الأمور ونسبة أية إمارة من إمارات الخليج إلى مصر أو السودان مساحة وشعبا لن تكون أكثر ندرة وغرابة من نسبة الاردن او لبنان إلى الصين أو الهند.

إنما السمة المميزة هنا تتأتى من أن عدد الأجانب يفوق عدد المواطنين بنسبة غير قليلة تصل أحيانا إلى المثل أو المثلين أو أكثر، وأن تفوق عدد الأجانب لا يرد هنا لأمر عارض ولا لوقت محدود قصر أو طال، ولكنه أمر

متضمن في صحيح التكوين الوظيفي للدولة والمجتمع، لأن الكثافة الأجنبية هنا تتعلق بعنصر عمالة يرتبط بحجم إنتاج يتحدد لا وفقا للاحتياجات الذاتية للمجتمع ولكن وفقا للمتطلبات الدولية.

إن تأميم محمد مصدق للبترول في إيران سنة ١٩٥١ونداءات الوحدة العربية على عهد عبدالناصر في الخمسينات، كانا أمرين في الحساب الدولي عندما تبلورت صورة الخليج في بداية الستينات، وذلك تأمينا للأداء الوظيفي من احتمالات الفتن الداخلية ثم كان التكوين الدولي والارتباط بالشرعية الدولية مما يقوم تأمينا لهذا الأداء من الأطماع الخارجية.

ويلحظ ان جماعة المواطنين في الدول المعنية إنما تقوم على درجة كبيرة من التجانس الثقافي الحضاري ومن التماسك الاجتماعي وذلك بالنظر إلى المكون الوطني وحده.

ولكننا إذا نظرنا إلى المجتمع برمته مواطنين وأجانب، لاحظنا أنه يقوم أكثر ما يقوم على درجة عالية ومرهفة من التوازن الذي يكفل الأمن والاستقرار والأداء الوظيفي الفعال، هو توازن بين عناصر التكوين القبلي العشيري المكون للجماعة الوطنية، وتوازن بين جماعات الوافدين العاملين من العرب، سواء المصريين أو الفلسطينيين أو السوريين.. الخ. وتوازن بين فئات وجماعات العمالة الآسيوية، سواء الهنود أو الباكستانيين أو الفلبينيين.. الخ.

ومن جهة اخرى فإن السمة الأساسية التي تتميز بها مجتمعات الجزيرة العربية بعامة حتى الآن، أنها مجتمعات تقوم على وحدات مؤسسية تقليدية تتمثل في التكوين القبلي والعشيري.

ومنذ الستينات بدأت النظم الحديثة تعيد صياغة هذه المجتمعات من حيث مؤسسات الدولة والتكوينات الخاصة بالأنشطة الاقتصادية والتعليمية، ولكن كل هذه الأبنية الحديثة لم تؤثر بعد في الركائز المؤسسية التي يقوم عليها المجتمع

فبقيت تقليدية. وأن هذه الصبغة التقليدية والقبلية قد عصمت هذه المجتمعات من أن تقتلع من جذورها مع طغيان موجة التحديث بصورته الغربية، رغم سرعة هذه الموجة وفجائيتها، كما أنها أكسبت هذه المجتمعات قدرة كبيرة على التماسك الإجتماعي والتضامن الوثيق، وهما تماسك وتضامن ظهرا في وضوح خلال أزمة الكويت.

على أنه صار مطروحا الآن مع أزمة الخليج وبعدها ـ من بين البدائل الخاصة بأمن المنطقة، صار مطروحا التركيز على بناء المؤسسات العسكرية مما يثير تحديا للواقع القبلي القائم.

ومن كل ذلك فقد أثارت أزمة الخليج عددا من التساؤلات، تتعلق بصيغ التوازن القائمة في المجتمعات الخليجية ومدى تأثرها «بعاصفة الصحراء» هذه، وهل يمكن التعامل مع المؤسسات العسكرية الحديثة في الإطار الاجتماعي المؤسسي التقليدي؟ وكيفية التلاؤم وإمكانيات التوفيق بين كل ذلك، مع الأداء الوظيفي الدولي القائم.

ثانيا: بالنسبة للأوضاع العربية

إن من يطالع مباحثات تكوين جامعة الدول العربية في ١٩٤٤م، يلحظ إمكانية ظهور محورين متوازنين ليقوم النظام العربي المشرقي على إحداهما (لم تكن دول المغرب العربي قد دخلت بعد في إطار مشروع النظام العربي المقترح، ولم تكن كسبت استقلالها بعد من فرنسا بالنسبة لتونس والمغرب والجزائر، وليبيا بالنسبة لإيطاليا والنفوذ البريطاني)، هذان المحوران هما محور العراق ومعه بلاد الشام (سوريا ولبنان والاردن وفلسطين) في بعض الأحيان بما يعرف باسم الهلال الخصيب، ومحور مصر ومعها بلاد الشام في أحيان اخرى والجزيرة العربية، وكان من يقوم بهذه المباحثات عن مصر هو مصطفى النحاس زعيم الوفد المصري ورئيس الوزراء وقتها.

ومن هنا كانت محاولة النحاس جذب سوريا ولبنان ومحاولة ملك مصر

جذب السعودية، في مواجهة العراق وشرق الاردن، ومحاولة العراق جذب هؤلاء باسم «الهلال الخصيب».

ونحن نلحظ هذه الظاهرة نفسها في إطار النظام العربي في فترة حكم جمال عبدالناصر، ولم يكن الخلاف بين عبدالناصر في مصر وعبدالكريم قاسم في العراق خلافا أيديولوجيا فقط، إنما هو خلاف ترددت فيه كثيرا على لسان الزعيم المصري أن مصر هي قاعدة النضال العربي وطليعته.

ونحن نلحظ الظاهرة عينها اليوم في أزمة الخليج لولا الوجود العسكري الأمريكي الذي جعل الواقع خليطا والصورة مهتزة.

وهكذا نلحظ توجها إقليميا يجري في الإطار العربي، ويتصل من الأربعينات إلى الخمسينات ومن الستينات إلى التسعينات في أزمة الخليج!!!

والحاصل أن السياسات العربية لمصر تتجه أول ما تتجه أيضا إلى الشام ومصر، وسياسات الشام تتجه إلى مصر والجزيرة وهكذا.

ومن جهة اخرى واتفاقا مع التوجه السابق، فإن توجه مصر لقضايا أمن الخليج ظهر قويا في العقدين الأخيرين أو بخاصة مع منتصف الثمانينات عندما بدأ يتخذ شكل عروض عسكرية تقدم ومباحثات تجري وتصريحات تصدر من وزير الدفاع وغيره، ومحاولات لاسترجاع روابط التصنيع الحربي بإحياء التشكيل العربي «لهيئة التصنيع العربي» في مصر ولكن دول الخليج لم تستجب كلها لهذه المحاولات، وكان الإعراض عنها بدرجات متفاوته وخاصة من جانب المملكة العربية السعودية!!

وإذا كان هذا التوجه المصري له قدر واضح من الثبات بصرف النظر عن الملابسات الخاصة بأزمة الخليج والوجود العسكري الأمريكي في المنطقة، فإن ما تعقدت به الصورة هو هذا الوجود العسكري الأمريكي الأوروبي وهو ما اشتد بشأنه الجدل!!

ولذلك فإن السؤال هو: هل النظام العربي لا تزال له مكنة الاستقلال أو

التميز عن السياسات الدولية وهيمنة الدول الكبرى في أمريكا وأوربا؟!

ثالثا: بالنسبة للجيوش العربية

يختلف التفكير السياسي للدولة وللقائمين عليها عن التفكير السياسي لأي من القوى الاخرى في المجتمع أو المراقبين أو المعلقين أو المفكرين السياسيين، ذلك أن الدولة والقائمين عليها يواجهون أعدادا غير محصورة من المشاكل والامور الإدارية اليومية والمتطلبات السريعة المفاجئة، وهم يواجهون أمورا على قدر هائل من التعدد والتنوع، وكل ذلك يميل بهم كثيرا إلى الروح العملي، والنظر في الامور بميزان النفع والضرر وليس بميزان الصواب والخطأ، وبمراعاة الأولوية للعاجل من الآثار أكثر من مراعاة الآجل منها.

والدولة آلة دوارة قد تحرك من يقودونها أكثر مما يحركونها هم، أي أنها تخضعهم في دوراتها لمتطلبات عملها اليومي المطرد، وهي آلة تحتاج وتتناول ممن يعطيها مباشرة الحلول العملية للمشاكل الحالة، ويميل بها كل ذلك أحيانا إلى أن تعمل بالاستجابة المباشرة لمتطلبات اللحظة، ثم تفكر وتنظر بعد ذلك فيما عسى أن يكون من آثار الأفعال وردود الأفعال التي اتخذت فعلا، أي أنها تستجيب لوضع ملح أو لضرورة ملجئة، ثم يجري بعد ذلك التفكير والتدبر في صقل هذا التحرك وتوجيه آثاره ووصفه في سياق الرؤية العامة.

ومع أزمة الخليج تحركت جيوش عربية من مصر خاصة، ومن سوريا، وقليل من المغرب، ولكن هذه الحركة جاءت في إطار تحركات لمجموعة اخرى من الجيوش الأجنبية، وبخاصة القوات الأمريكية وهذا ما أثار التساؤل وقتها عن طريقة اتخاذ القرار الواحد وتجمع الإرادة الواحدة التي تحكم حركة هذه الجيوش، وما هو حجم الإرادة السياسية النافذة لكل دولة على جيشها في هذا التجمع المشترك؟ وما أثر ذلك في الأوضاع من بعد عندما تشتعل الحرب في الخليج؟ أي ثار التساؤل عن الحد الذي تستظل فيه القوة العسكرية في

الميدان بالإرادة السياسية لدولتها.

إن هذا التساؤل لم يعد له مجال الآن، ولكن أثناء الأزمة، سواء قبل اشتعال الحرب أو خلالها كان السؤال مطروحا وكان طرحه قد أسهم في احتدام الخلاف بين الأنصار والخصوم حول تحريك الجيش في هذه الأزمة، وقام في أذهان المفكرين السياسيين وقتها ما تراءى لهم من تجارب تحريك الجيوش في الماضي، سواء في حرب الحبشة سنة ١٨٧٦عندما ذاب هناك الرباط التنظيمي بين القيادة الشركسية التركية والجنود المصريين، وترتب على ذلك بعد سنوات قليلة في ثورة عرابي ١٨٨١ – ١٨٨٢ أو في حرب فلسطين سنة ١٩٤٨بما أشاعت الحرب من روح سياسي وتحرك سياسي في المؤسسة العسكرية، أو في حرب اليمن سنة ١٩٦٢م بما أشاعت من استرخاء عسكري ونمو لدور الجيش في الحياة المدنية، فكان لكل تحريك للجيش خارج حدود بلاده انعكاساته السياسية والاجتماعية فيما تلا ذلك من أعوام وجاء نوع هذه الانعكاسات مختلفا ومتنوعا في إطار السياق السياسي والتاريخي للحدث.

لذلك لم يكن الأمر أمرا بسيطا، وهو قرار كبير اتخذ في ظروف أزمة كبرى، وكان لابد أن يثير ما يستحق وما هو جدير بإثارته من شعور الخطر ومن اختلاف في تقدير الموقف، وقد كتب الله سبحانه السلامة للذاهبين والعائدين إلا من ندر.

رابعا: بالنسبة للقوى السياسية العربية

كان لأحداث الخليج ـ أزمة وحربا ـ آثار واضحة على مجمل القوى السياسية في الوطن العربي، وهي آثار لا تزال ترشح هذا الحدث ليكون علامة من علامات الطريق بالنسبة لهذه القوى.

ونحن نلحظ أنه ما من قوة سياسية أو تيار سياسي في مصر أو في البلاد العربية، إلا وحدث بداخله خلاف حاسم وجهير أدى بذويه أن يذيعوه رغم ما

توجب الروابط التنظيمية من كتم الخلافات، ورغم التجاوز السياسي.

وخلال الخمس عشرة سنة الماضية، منذ بدأت تتبلور التيارات السياسية على النحو الذي نشاهده الآن، كان الأصل التاريخي السياسي والتنظيمي والمبدأ الفكري النظري، كان كلاهما الحاسم في تحديد الهوية السياسية وفي قيام علاقات التحالف والتخاصم أو التقارب والتباعد بين هذه القوى والتيارات.

ولكن أحداث الخليج جاءت لتنقض هذا الوضع ولو مؤقتا، فاكتشفت عناصر متقاربة متجاورة كم هي بعيدة عن بعضها البعض بالنسبة لهذا الحدث، واكتشفت عناصر متصارعة أنها تتكلم بلغة مشتركة وتقف في صف واحد، وكان الموقف السياسي هو ما به تمايزت القوى المختلفة وتحددت توجهاتها والقارئ إن يتتبع ذلك في كل تيار وتنظيم وحزب وجماعة، فسيجد أثرا له فيه.

ومن جهة اخرى كشفت الأزمة عن ظاهرة عجيبة كنت أظن أننا تجاوزناها من سنين عديدة، ونحن نتذكر حوار بداية القرن العشرين في بلادنا، عندما طرح المصلحون الآباء على أنفسهم هدفي التخلص من الاحتلال الأجنبي والنهوض بالأوضاع الداخلية، ثم انقسموا على أنفسهم بين من يقول إن مجاهدة الاستعمار أولى، ومن يقول إن مكافحة الاستبداد الداخلي والفساد أولى، والأولون يتكلمون عن التحرر وأن الإستعمار هو الخصم الأدهى والأقوى وهو العقبة الكؤود أمام إصلاح الداخل والتخلص من أوزار الاستبداد والفساد، والأخيرون يشيرون إلى الاستبداد والفساد وأنهما من أعان الاستعمار على الوفود ومهد له وأوهن في الامة مكنات المقاومة والتصدي.

واستفحل الأمر بين الفريقين حتى ضاعت منهما لغة الخطاب الواحد، وساد لدى كل طرف سوء تأويله لمواقف الطرف الآخر ودعواته، فمن هاجم الاحتلال الأجنبي لم يسلم من تهمة أنه من أنصار الاستبداد، ومن هاجم الاستبداد المحلي لم يبرأ من تهمة أنه نصير للأجنبي على المواطن، ومن هاجم

الاثنين ـ الاستبداد والاحتلال معا ـ ودعا إلى تجمع القوى ضدهما معا، من فعل ذلك أشيح عنه من الطرفين، ووضع بين السذاجة والخبث من فرط استبعاد أن يقوم بدعوته موقف عملي.

ولم تمض سنوات عشر وتنته الحرب العالمية الأولى، إلا وقد التقى الجمعان على الموقف الثالث الذي بدأ من قبل كأنه المستحيل، وكأنه موقف مثالي حالم، فتبين من بعد أنه الموقف العملي الوحيد، بأن تكون ضد الآفتين جميعا وأنه لا نجاة لك من إحداهما إلا بالتخلص منهما معا، وتبين من ذلك أن هذا الموقف الثالث لم تكن تنقصه الروح العملية إلا بقدر ما كان ينقصه الالتفاف حوله وتأييده برجال يقومون به.

ومن جهة ثالثة فإننا عندما واجهنا خلافاتنا في هذا الأمر لم نبذل جهدا معتبرا لتفهم الأوضاع والأسباب والدوافع التي أملت على كل فريق موقفه، إنما نظرنا إلى الأمر في إطار خطأ مطلق وصواب مطلق، ومن هاجموا الموقف المصري الرسمي لم يحاولوا أن يتفهموا دوافع هذا الموقف من الوجهة السياسية العملية ومن عتبوا على الرأي العام المصري نزوعه إلى هنا أو هناك لم يحاولوا أن يتفهموا آثار علاقات شعبية جرت على مدى العقود الأخيرة، سواء مع دول الخليج أو مع العراق، ومن هاجموا موقف السودان لم يحاولوا أن يتفهموا الأوضاع السياسية التي كان السودان يواجهها إزاء التمرد الحاصل في الجنوب ومن كان يعين السودانيين ومن كان لا يعينهم في هذه المواجهة، وكذلك الأمر بالنسبة للفلسطينيين.

ولا أقول ان كل هذه المواقف ترجع إلى أسباب نفعية، ولكن أقول إن الجوانب النفعية هي من عناصر تقدير المواقف السياسية، وإن هذه الجوانب يزداد تأثيرها كلما غم الحدث وأشكلت جوانبه، ولقد كنا أمام حدث مشكل فعلا، بين اجتياح نظام عربي لشعب عربي وهو مرفوض، وبين تدخل أمريكي أوروبي من شأنه أن يسبب أقصى ما عرف العرب ويعرفون في تاريخهم من

درجات القلق والتوجس!!

كما أقول: إنه يتعين النظر إلى ما يلابس المواقف المبدئية من آثار عملية تستوجب المعالجة، وفي النهاية فإن هذا التفهم إذا لم يكن من شأنه أن ينهي الخلافات فهو بالأقل يعزلها عن المثيرات والمضاعفات التي تقذف بكل جانب إلى مجالات الاستقطاب والمخاصمة.

خامسا: بالنسبة للوجود الأجنبي

عرفنا من قبل الوجود العسكري الأجنبي، وبخاصة الوجود الأوروبي والغربي على أراضينا بما يسمى بالغزو والاحتلال العسكري والاستعمار، وتجاربنا التاريخية في هذا الشأن لا تزال حية وحاضرة، ولعل الأرض الوحيدة التي لم تعرف الاحتلال الغربي الحديث من أراضينا العربية الإسلامية، كانت هي الجزيرة العربية، ولعل شعوبها وبخاصة في نجد والحجاز واليمن هي من لم تعرف بتجربتهاالتاريخية المباشرة معنى الاحتلال الأجنبي، ولذلك كان الوجود العسكري الأجنبي بمناسبة أزمة الخليج مما أهاج الكثير من المراجعات وأثار كل ما أثار من قلق وتوجس وخشية وبخاصة بالنسبة لأرض تضم الحرمين تطهرت من أيام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم تطهر ما حولها تماما أيام عمر بن الخطاب من أي وجود أجنبي.

والمسألة هنا تتعلق بالإرادة السياسية ومدى استقلالها، ولا خلاف أنه توجد دائما ضغوط على الإرادة السياسية لأي دولة مهما كانت درجة ما تتمتع به من استقلال، ولكننا هنا لا نتكلم عن الضغوط والمحددات التي تضبط الإرادة الوطنية، ولكننا نشير إلى الأوضاع التي قد تجعل الإرادة السياسية الوطنية تحت مجال الهيمنة لإرادة دولة أجنبية، وتجعل الإرادة الأجنبية ذات مضاء ونفاذ بحيث تشل الإرادة الوطنية عن تقدير عناصر الصالح الوطني وإنفاذ ما تستطيع لتحقيقه.

وبحكم تجربتنا التاريخية فإن للوجود العسكري الأجنبي أثرا حاسما في هذا

الأمر، وهذا نظر قديم لا خلاف عليه، ولكن الجديد في النظر هو أن أساليب التحكم الاقتصادي والثقافي والإعلامي قد صارت أكثر فاعلية في تحقيق وجوه التغلب على الإرادة الوطنية عند اللزوم، وأنه لم تعد حاجة لتحقيق هذا التغلب إلى تجييش الجيوش واحتلال الأراضي.

وهذا في تصوري صحيح منظورا إلى علاقة التبعية بين التابع والمتبوع، ولكن يظل للوجود العسكري أثر ومضاء في صدد التنافس بين الدول الكبرى، فالوجود العسكري يمكن أن يكون غير لازم لاستبقاء تبعية التابع للمتبوع، ولكنه يصير لازما أحيانا لضمان البقاء في مواجهة منافسة دول كبرى اخرى متبوعة كذلك وتمتلك ذات الوسائل التي تمكنها من التحكم الاقتصادي والثقافي، ويبقى التنافس بين بعضها البعض دون أن يستطيع أي منها في فترات التحول التاريخي أن يكسب لنفسه وجودا عسكريا يحسم معارك التنافس بين الدول القوية.

وأن الوجود العسكري الأجنبي في الخليج يتواكب مع إعادة تشكل الأوضاع العالمية، في ظروف عودة الوحدة الألمانية ونمو إمكانات تحقق الوحدة الأوروبية وانهيار الاتحاد السوفيتي والحرص على اقتسام أشلائه وأوضاع الشرق الأقصى وما يحيط بها، وكل ذلك يمثل انعطافة كبيرة في الأوضاع العالمية ويكشف أنها في طور إعادة التشكيل، ومن ثم يكون للوجود العسكري أثره في حسم الكثير من المواقف لصالح أصحاب الوجود العسكري.

ومن جهة اخرى فهناك من يتكلم كثيرا عن «النظام العالمي الجديد» وينطرح هذا المفهوم كما لو أن سلطة شرعية عالمية قد نشأت على مستوى العالم أجمع.

والسؤال الذي يتعين أن نطرحه على أنفسنا، هو: هل يختلف هذا الذي يسمى (النظام العالمي) ـ بالنسبة لنا ـ عما كنا نسميه بسيطرة الدول الكبرى وهيمنتها على دول آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية؟! أليس هذا النظام العالمي هو ما شاهدناه وجربناه مع القرن التاسع عشر عندما هيمنت اوربا على العالم، وفي نهاية القرن

التاسع عشر عندما أعيد اقتسام بلدان العالم وتوزيع اسلاب الدولة العثمانية وامبراطورية النمسا؟ قسم العالم كله مستعمرات ومناطق نفوذ، ثم كان يتعدل هذا النظام حسب نتيجة تصارع دول الغرب بين بعضها البعض، وحسب نتائج حركات التحرر الوطني في بلادنا وسعيها للإفلات من هذه الهيمنة الاستعمارية.

والسؤال الآن هو: أنه إذا قبلنا القول «بالنظام العالمي» فهل نكون قد صرنا بذلك قابلين لهذا الوضع بوصفه وضعا شرعيا دوليا؟!

وهل صرنا مشاركين في إقرار سياسات هذا النظام حتى نقبله؟ وأين موقعنا معه؟ أهو موقع الفاعل أو المفعول به؟

وإذا نعتنا النظام العالمي بالشرعية فهل يصدق على ما كنا نسميه في بلادنا بحركات التحرر الوطني، يصدق عليها (على ألسنتنا وفي وعينا بالشرعية وأوضاعها) أنها من حركات التمرد والعصيان على نظام صار الإقرار بشرعيته من جانبنا؟! يترتب على الجواب عن هذه الأسئلة آثار جد خطيرة في جوانب كثيرة جدا.

والحمد لله رب العالمين

طارق البشري

قراءة في «مشكلتان»

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين وعلى آله وصحبه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم الدين: وبعد

(١) انعطاف نحو انعكاسات الأزمة الفكرية المعاصرة:

لقد وددنا بتقديمنا لـ«مشكلتان» أن نلفت الأنظار قليلا نحو انعكاسات «الأزمة الفكرية» في جوانبها المعاصرة على واقعنا المعاصر، هذه الأزمة التي نعتبرها المتهم الأول في جريمة استدراج الامة الخيرة الوسط المخرجة للناس إلى هذا المأزق الحضاري المظلم قديما وحديثا.

(٢) العقيدة قاعدة الفكر المتينة :

إن امتنا والامية بنوعيها السافرة والمقنعة تجثم على صدور جماهيرها بحاجة إلى توظيف ما تعرف، وما تستطيع فهمه وإدراكه والثقة به؛ وما تعرفه هي بقايا عقيدتها فما من مسلم إلا وله من هذه العقيدة نصيب يزيد وينقص يتضح ويغمض يستقيم أو ينحرف وهذه الباقيات من العقيدة هي التي تشكل القاعدة الفكرية للإنسان المسلم، عنها تنبثق أفكاره وتصوراته وعلى هدى منها ينطلق في أفعاله وتصرفاته، وبتأثير منها تتحد مواقفه: فتنفض الغبار عن عالم العقيدة وتصحيحها وبيان جانب الغيب في كل من أركانها وعلاقته بعالم الشهادة ووجوب الترابط بينهما سيؤدي ــ لا محالة ــ إلى تصحيح عالم الأفكار والتصورات وعالم السلوك والتصرفات بأهدى منهج وأسرع سبيل وأقوم طريق.

كما أن تبيين قواعد العقائد الإسلامية في عصر الرسالة وفاعليتها ولماذا فقدت هذه الفاعلية أو ضعفت ولماذا اضطربت هذه الرؤية القائمة عليها أو

اختلت؟! يشكل حجر الزواية في وضع الامة على سبيل التقويم والإصلاح.

(٣) تحديات الأزمة الفكرية قبل «المشكلة الثانية» أعني كارثة الخليج:

ويمكن القول بأن تناول «الأزمة الفكرية» وانعكاساتها المعاصرة قبل وقوع المشكلة الثانية المتمثلة بكارثة الخليج الثانية صار مغايرا لما صار عليه بعد حدوث هذه الكارثة.

كما أن الأسئلة التي كانت تثار وتطرح على العقل المسلم قبل وقوع الكارثة قد اختلف بعضها أو جلها عنه بعد وقوع الكارثة.

أ) قبل الحرب البعثية الايرانية:

فقبل الكارثة الخليجية الاولى أعني (الحرب البعثية الايرانية) كانت عناوين القضايا التي يمثل المفكرون بها كنماذج للأزمة الفكرية العربية المعاصرة والأسئلة التي يطرحونها تدور ـ في الغالب ـ حول:

أولا ـ الوحدة: إسلامية الأساس أو قوميته؟ أيبدأ بتوحيد العرب كلهم أم تكون لعرب المشرق وحدة ولعرب المغرب اخرى؟ أيبدأ بها متدرجة أم ناجزة؟ شاملة أم جزئية؟ أيخاطب بها العرب أولا أم المسلمون؟!

وهذه الأسئلة كلها كانت هي الرد أو الجواب العربي الإسلامي على تحدي التجزئة والفرقة.

ثانيا ـ ثم: تقديم العدالة الاجتماعية، أو النظام الاقتصادي الإسلامي، أو الإشتراكية العربية، أو الاشتراكية الماركسية وذلك في مواجهة الاستغلال والتفاوت الاقتصادي الهائل الذي نجم عن تلك القفزات والإجراءات المتناقضة التي أعقبت تفكك الدولة العثمانية وقيام الدول الإقليمية القطرية العاجزة تماما عن إيجاد أي نوع من أنواع التوازن بين الإنتاج والحاجات والتوزيع في مستوى

القطر الواحد بقدر عجزها عن تحقيق أمن الدولة وأمن المواطن.

ثالثا: كما طرحت الإسلامية أو الأصالة أو التراث أو الحفاظ على الهوية في مواجهة الاستلاب والتحديث والتغريب والعلمنة والعصرية والحزبية في إطار مفهوم السفينة المشار إليه في الحديث النبوي الشريف «مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فكان بعضهم أعلاها وبعضهم في أسفلها»[1]، أو تؤخذ الديمقراطية بتطبيق سوفيتي أو أوربي شرقي أو أوربي غربي أو مطورة عربيا أو إسلاميا أو شورى ملزمة أو معلمة في إطار حزب واحد أو تعددية أو شورية قبلية، كل هذه التساؤلات طرحت في مواجهة قضايا الحكم الفردي والاستبداد والقمع السياسي ومحاولة إيجاد حل ما لمشكلة الإنسان المزمنة ـ مشكلة الحكم ـ أيبدأ بالتحرر والاستقلال بكل أشكاله، وتوظيف كل الطاقات في هذا الاتجاه أم بالتحرر الداخلي من الاستبداد والفرقة والتخلف والظلم الإجتماعي ثم رص صفوف الامة وحشدها في جبهة واحدة لمواجهة الغزو الخارجي بكل أنواعه والتبعية والاستعمار بكل أشكالهما؟!

حول هذه القضايا والمشكلات المتفرعة عنها كان عامة الكتاب والمفكرين يعالجون انعكاسات الأزمة الفكرية وينطلقون لتناولها وعرضها وطرح الحلول لها فمعظم المشاريع الفكرية والسياسية أعدت حولها. وحولها كذلك دارت برامج الأحزاب والفئات والجماعات والجمعيات وسائر الرموز والواجهات التي كانت في الساحة العربية والإسلامية في تلك المرحلة.

---

(١) الحديث وتتمته فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: «لو أننا خرقنا في نصيبنا خرقا لئلا نؤذي من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا وهلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا» أخرجه البخاري في الباب السادس: هل يقرع في القسمة؟

رابعا: وربما يضيف لها البعض قضية فلسطين أهي هم فلسطيني؟ أم عربي أم إسلامي؟ في مواجهة تحدي قيام دولة إسرائيل.

خامسا: وقضية الموقف من الآخر فكريا وثقافيا وسياسيا وعسكريا وما هو نوع العلاقات التي ينبغي أن تحكم ذلك الموقف؟

سادسا: الصحوة الإسلامية: أهي جزء من التيار العالمي والعودة إلى الدين؟ أم هي صحوة إسلامية خاصة بالعالم العربي والإسلامي الحديث؟ ما حقيقتها؟ أهي جزء من تيار موجة التدين العالمية؟ أم هي اتجاه خاص بالعالم الإسلامي؟ وما عوامل انبثاقها؟ أهي صحوة أصيلة؟ أم رد فعل لهزيمة حزيران وانعكاساتها على الاتجاهات القومية والإقليمية العلمانية التغريبية؟

ب ـ بعد الحرب البعثية الإيرانية:

فلما وقعت كارثة الخليج الأولى أي: «الحرب البعثية ضد الجمهورية الإسلامية الإيرانية» أضيفت إلى تلك القضايا والهموم هموم جديدة، وبعضها كان مجرد إحياء لهموم قديمة وفي مقدمة هذه الهموم:

أولا: الطائفية: ما حقيقتها؟ وما طرق معالجتها؟ وهل هي ظاهرة مرتبطة بهيمنة الدين، وشيوع الوعي الديني وبروز الصحوة الإسلامية أو هي ظاهرة مختلفة مضافة إلى الدين إضافة مصادرة وتحطيم لإيقاف مده ومصادرة صحوته وإشغال فصائله بعضهم بالبعض الآخر؟

ثانيا: الشيعة والسنة، العرب والفرس، الشعوبية والعروبية، أهذه كلها أحزاب سياسية تاريخية تنتعش وتنكمش بحسب الظروف والأوضاع التي تحيط بالمنطقة والبواعث والمحركات من أصحاب المطامع فيها أم هي جزء من فاتورة حساب قديم طويل احتفظت به ذاكرة المنطقة التاريخية المتأخرة كجزء من آثار الصراع الطويل بين الدولتين العثمانية والصفوية، وتآمر كل منهما على

الآخر وتعاونه مع أي عدو ضد أخيه؟

ثالثا: وكيف يخرج المسلمون من هذا المأزق الحرج، أيخرجون منه بتسنين الشيعة أم بتشييع السنة؟ أم بالتقريب بين المذهبين؟ أم بالمناداة بتقوية الوحدة والاخوة بين المسلمين لتهدئة التوتر؟ أم بتعديل صيغ الأنظمة السياسية والإقتصادية في المنطقة إلى صيغ تسمح بالتعددية الدينية والمذهبية والقومية وتحتويها وتجعل من هذا الاختلاف اختلاف تنوع إيجابي كما هو في كثير من البلاد الديمقراطية في العصر الحاضر وكما كان كذلك في عصر إزدهار الامة الإسلامية في الماضي أم؟ أم؟

ومن المعروف أن طبيعة العرب والمسلمين في صراعاتهم خاصة في عصور الانحطاط، طبيعة حشدية تعبوية فكل طرف يدخل في صراع مع طرف آخر فإنه يضع على الطرف الآخر كل ما يستطيع من المساوئ ويصفه بكل ما يمكنه من حشد الناس كل الناس خلفه وإيقافهم معه ضد خصمه وتعبئة سائر الجهود وجميع الطاقات ضد ذلك الخصم دون أي اعتبار لماض أمر الله بمراعاته: ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم﴾[1] أو مستقبل لابد من أخذه بنظر الاعتبار كذلك ﴿فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾[2] أو «أحبب حبيبك هونا ما عسى أن يكون بغيضك يوما ما وأبغض بغيضك هونا ما عسى أن يكون حبيبك يوما ما»[3] كما جاء في الأثر، لا مراعاة لذلك إطلاقا في الصراعات العربية أو الإسلامية

(١) سورة البقرة: الآية ٢٣٧.

(٢) سورة فصلت: الآية ٣٤.

(٣) رواه الترمذي والبيهقي عن أبي هريرة، والطبراني عن ابن عمرو، والدارقطني في «الأفراد»، والبخاري في الأدب والبيهقي عن علي موقوفا، وهو صحيح كما في صحيح الجامع الصغير للألباني.

وعلى كل المستويات ولذلك فإن أقل الخصومات أو الاختلافات شأنا تتحول إلى عداء مستحكم تعززه كل مثيرات البغضاء والعداء، بل تنعدم في صراعاتهم كل وشائج وروابط القربى والإخاء، وسائر ضوابط وقوانين الصراع.

ولذلك جند كتاب ومؤرخو وإعلاميو حزب البعث والموالون له كل طاقاتهم لنبش كل مدافن التاريخ العربي والإسلامي والفارسي والشيعي والسني ليستخرجوا منه ما يمكنهم من حشد وتعبئة العرب والسنة وراءهم دون إغفال أو تغافل أو نسيان للشيعة العرب وللشيعة المعارضين لقيادة الخميني لضمهم إلى صفوفهم بمختلف الوسائل.

كما أن الطرف الآخر استجاب للإغراء فنبش عن التراث العلوي في صراع العلويين مع الامويين، والطالبيين ومقاتلهم وصراعهم مع العباسيين فأعطى عن غير قصد لزمرة البعثيين في العراق بعض الأسلحة والمعززات لدعاواهم الفارغة، ولا ينكر أن هذا الجانب كان في موقف دفاع وكان أقرب إلى الاعتدال والخلق والقيم الإسلامية في تعامله، لكن الأمة عقلا وفكرا ونفسية قد عانت ولا شك معاناة قاسية وأصيبت قيمها ـ بوصفها أمة ـ في مقاتلها وستظل تعاني من هذه الجوانب العقلية والفكرية والنفسية إلى أمد بعيد، لذلك كانت نداءات الرئيس البعثي للوحدة والتقارب بين العراق وايران إبان التحضير للكارثة الخليجية الثانية مدعاة هزء وسخرية مرة تذكر بتاريخ طويل في هذا المجال، وقد تذكر بقول القائل:

يذكرني حاميم والرمح دونه   فهلا تلا حاميم قبل التقدم[1]

---

(١) هي قصيدة للعكبر بن حديد بن مالك بن حذيفة بن بكر بن قيس بن منقذ بن طريف، وكان مع علي «رضي الله عنه» في أبيات، أولها:

وأشعث قــوام بآيــات ربــه   قليل الأذى فيما ترى العين مسلم

ولـم تقـف عجلـة هـذه الكارثـة في إطارهـا العسـكري عـن الـدوران ويعلـن إيقاف إطلاق النار إلا بعد أن حطمت كل معاني التآلف والتآخي الإسلامي، وطرحت على الامة والصحوة مجموعة مجموعة كبيرة من التحديات والأسئلة وأسباب الحيرة والتمزق. ناهيك عن البلايين من الدولارات التي أتلفت، ومئات الآلاف من الأرواح التي أزهقت، وآلاف المعوقين، والأنفس التي دمرت، والأحقاد التاريخية التي ابتعثت، ولو أنفق جزء من هذا في اعادة بناء العالم الإسلامي كله لقضي على الفقر والمرض والامية وسائر أوجه التخلف فيه.

(٤) المشكلة الثانية «كارثة الخليج الثانية»:

ثـم بدأ البعثيون في العراق يحاولون معالجة آثار الكارثة الأولى بكارثة أنكى وأفجع فبدأت تحضيراتهم لكارثة الخليج الثانية ليحولوا أبناء العراق الذين

ضممت إليـه بالسنـان قميصـه ... فخر صريعا لليـدين وللفـم

على غير شيء غير أن ليس تابعا ... عليا ومن لا يتبع الحق ينـدم

يذكرني حاميـم والرمـح دونـه ... فهلا تلا حاميـم قبـل التقدم

وأخرج الزبير بن بكار، وابن عساكر عن الضحاك بن عثمان الخزامي، قال: كان هوى محمد بن طلحة بن عبيدالله مع علي بن أبي طالب، فنهى علي عن قتله، وقال محمد لعائشة: ما تأمريني؟ قالت أرى أن تكون كخير ابني آدم، ان تكف يدك، فكف يده، فقتله رجل من بني أسد بن خزيمة، يقال له كعب بن مدلج، من بني منقذ بن طريف، ويقال: قتله شداد بن معاوية العبسي، ويقال: بل قتله عصام ابن مقشعر البصري، وهو الذي يقول في قتله:

وأشعث قوام بآيات ربه...الأبيات.

وقيل: إن القاتل والقائل الأبيات شريح بن أوفى، وقيل: عبدالله بن مكعب حليف لبني أسد، وقيل ابن مكيس الأزدي، وقيل الأشتر.

كانوا ولا يزالون يساقون ـ على أيدي العابثين البعثيين ـ كالأنعام إلى المذابح، ويوجهون مسلوبي الإرادة كما توجه الأدوات الصماء من حرب الأخ إلى سفك دم الشقيق وذبح الجار واستباحة أرضه وإلغاء كيانه، وفرض الإرادة الفردية عليه باسم الوحدة أو الحقوق الجغرافية أو التاريخية، أو الرغبة في التوزيع العادل للثروة! ويا لها من وحدة لا تتحقق إلا بهذه الأساليب المدمرة لكل القيم! فدمر العراق وكادت الكويت أن تبيد، وأنفق احتياطي المال الذي اكتنز في مزيد من التدمير، واحتلت أجزاء لم يطأها من قبل مستعمر، ودمرت الآمال في الوحدة أو الحرية أو التحرر وضربت الصحة الإسلامية في مقاتلها، وارتهنت إرادة الامة ومقدراتها إلى ما شاء الله ـ تعالى ـ «فليس لما الامة فيه اليوم من دون الله كاشفة».

حتى إذا دارت عجلة «كارثة الخليج المأساوية الثانية» أضافت إلى تلك التحديات الموروثة والأسئلة المتراكمة مجموعة جديدة من التحديات، وكمية كبيرة حديثة من الأسئلة المتراكمة كما أشرنا سابقا، منها على سبيل المثال لا الحصر الأسئلة المتعلقة بالصحوة ذاتها:

رابعا ـ الصحوة وحقيقتها:

أكانت «الصحوة» صحوة أمة ويقظة حضارية حقيقية أم كانت من قبيل: ﴿وتحسبهم أيقاظا وهم رقود﴾[1]؟

أكان ما عرف بالصحوة حركة تاريخية تمثل إحدى دورات التاريخ سيكون لها ما بعدها؟ أو انها مجرد موجة تدين أو نوبة زهد تصيب الناس إذا واجهوا ما لا قبل لهم به من الأخطار؟ وتلك طبيعة بشرية وفطرة إنسانية، أم هي

---

(١) سورة الكهف: الآية ١٨.

التفاتة إلى الماضي يهرب بها الهاربون من واقع فاسد، فهي أشبه برحلات الخيال الصوفي أو الشاعري؟ وما اللحى والعمائم ذات العذبات والطرح والجلابيب إلا محاولات لتكريس المشاعر النفسية بالانفصال عن واقع الامة السيئ إلى واقعها التاريخي الزاهر ـ كما تصوره روايات التاريخ والسير.

هل ما عرف بالصحوة توجه ماضوي، أو تجديد سلفي؟ فالفرق بينهما كبير جدا، ولا بأس بوقفة قصيرة لتوضيح هذا الفرق:

بين الماضوية والتجديد:

أما التوجهات الماضوية فهي توجهات سلبية تستلب الإنسان من حاضره، وتلقيه في أحضان ماض لا يستطيع العيش فيه إلا بخياله، تمثل هروبا إلى الماضي وتقدما إلى الوراء للاستمتاع بمشاعر الفصام عن الواقع الفاسد فقط، ولا تشكل لدى متبنيها دوافع تمكن من تحقيق أي فعل حضاري.

أما التجديد السلفي فهو حركة بناء شامل تمكن الامة من إعادة النظر والتدبر في مصادر هدايتها، وقراءتها قراءة المتدبر المستهدي المستفيد العازم على توظيف الماضي في إصلاح الحاضر واستشراف المستقبل لبنائه وتأسيسه على هذا البناء المتواصل، مع قراءة واعية للكون وما يدور فيه: قراءة مستصحبة لهداية الوحي، مستنيرة به، واعية على طبيعة العلاقة الوثيقة بين الوحي والوجود والإنساني والخالق تبارك وتعالى منزل وموجد الوجود والإنسان، ومعرفة المقاصد والغايات والكليات والعلل والأسباب والسنن والقوانين التي بثها الخالق تبارك وتعالى فيها، وذلك أداء للأمانة وقياما بمهمة الاستخلاف ونهوضا بواجب العمران الذي يمثل جزءا لا يتجزأ من الإيمان والعبادة بمفهوم سلف هذه الامة الذين تعلموا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف تترابط شعب الإيمان من شهادة أن لا إله إلا الله إلى إماطة الأذى عن الطريق.

وتعلموا أن القراءة منطلق هذه الامة: قراءة الوحي المسطور والكون

المبثوث والنفس الإنسانية والآفاق الكونية قراءة من علمه الله بالقلم، قراءة الخلق وأصله، والوجود وغايته وصيرورته، والأرض وما في باطنها والسماء وما في حبكها والبحار والمحيطات وما حوته بطونها، وآنذاك تصبح اللحية حلية والجلابية والجلباب رموز تحرر ووقار وعفة وحياء، وكرامة إنسانية، وتناسب بين حاجات الإنسان وطبيعة بيئته وإمكاناته في الإنتاج، وإلا فلن تختلف جلابية مستوردة من تايوان عن بنطلون جينز مصنع فيها أو في أمريكا، ففي كل منهما تذكير للمسلم بعجزه وفاقته وقلة حيلته وأنه لولا أمريكا أو تايوان أو غيرهما لظل مكشوف العورة بارز السوءة!

إن الماضوية قد أغرقت الأسواق بكميات من الكتب يركز جلها على مفاهيم الخلاص الفردي (التي ركزت النصرانية عليها) وأبرز موضوعاتها التخويف من النار وعذاب القبر وإغراق في التفاصيل المتعلقة بذلك لتأخذ الامة عن قصد وعن دون قصد بعيدا عن منهج القرآن المجيد في عرض مشاهد القيامة وكل ذلك يربط بقضايا الخلاص الفردي والهيئات وخصال الفطرة وغير ذلك من قضايا تختلف فيها البيئات والأجواء والحاجات والثقافات وإذا كان في الجهد بقية فإن الماضويين يصرفونه في إثارة المسائل الخلافية والقضايا المذهبية والطائفية ونحوها من المسائل المفرقة المساعدة على تكريس الفرقة والتجزئة واتجاهات «الأنا والخلاص الفردي».

أما السلفية فهي اتجاه يكرس روح الامة وبناء الجماعة والتأليف والوحدة، وتعمل على إحياء ما اندثر من فروض الكفايات التي تمثل لباب فروض العمران ودعائم الشهود الحضاري تتحدث عن الاستبداد باعتباره الدين الطبيعي للطغيان وعن الطغيان باعتباره قرين الشرك ودعوات التأله، وأن الحيلولة بين الناس وأدائهم واجباتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ظلم وشرك والشرك ظلم عظيم فما يسمى اليوم «بحرية التعبير» و «حرية الرأي» و «حرية الفكر» و

«حرية العلم والتعلم والتعليم» وغيرها من حريات يعتبر الإسلام مصادرتها ظلما، والظلم ظلمات لا يجوز السكوت عنها، والدفاع عن هذه الامور ونحوها من فروض الامة التي تأثم كلها إذ لم تتوافر فيها الضمانات الكافية لهذه الحقوق، والضمانات والشروط المطلوبة لتمكينهم من أداء هذه الواجبات، إلى غير ذلك من قضايا يجب أن تتصدر مجال الإهتمام والنظر، ذلك هو الفرق - في نظري - بين الماضوية المقيتة والسلفية الحبيبة.

ونعود إلى الأسئلة المثارة بعد الكارثة - المشكلة الثانية:

خامسا: لقد نبهت الكارثة إلى عمق ومتانة النزعات القومية والإقليمية التي رسم حدودها وزيرا خارجية بريطانيا وفرنسا في الاتفاقية التي عرفت باسميهما اتفاقية «سايكس بيكو» عام ١٩١٦م، ولقد أصبحت هذه الحدود الأرضية الوضعية أعز على المسلمين من حدود الله وأقوى!

سادسا: كما نبهت الكارثة إلى عمق تأثر أمتنا بالغرب فحتى بعض الأشكال التنظيمية للعمل الإسلامي تم نقلها - على ما يبدو - عن المؤسسات والأشكال التنظيمية التي بناها الغرب خلال ممارساته السياسية؛ وبرزت واضحة في تصرفات مختلف الكيانات الحزبية والسياسية والفئوية أثناء الكارثة «المشكلة الثانية»، عقلية العوام التي أوجدها وكرسها التقليد وانقطاع الامة دهورا عن التعامل مع كتاب ربها وسنة وسيرة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم وطبيعة القطيع التي أنشأهاالاستبداد بكل درجاته ودركاته ونفسية العبيد - التي أوجدها القهر ومصادرة الحريات وإعدام الشورى، وامتهان الكرامة والجهل والجوع والفقر والمرض والأثرة، وجراءة الأشقياء، وعجز العلماء، وتسلط السفهاء والأغبياء وغير ذلك من ضروب البلاء الضارب بأطنابه في سائر جوانب حياتها الدنيا.

سابعا: وخلاصة القول إن كارثة الخليج الأخيرة أو «المشكلة الثانية» كما سماها المستشار قد كشفت سائر عورات هذه الامة، عورات أنظمتها وشعوبها

وأحزابها وهيئاتها ومفكريها وعلمائها وأطروحاتها ومشاريعها الحضارية؛ نعم سقطت سائر أوراق التوت ـ كما يقولون ـ وإذا كان في هذا الأمر اثارة من خير فهي في كشف سوءاتنا لنا، هذه السوءات التي كان يغطيها الضجيج العالي برقم المسلمين الذي جاوز المليار منذ سنوات، وصحوة المسلمين التي أصبحت حديث الخاص والعام، وصحوة الإسلام السياسي، والإسلام الإقتصادي السياسي، والإسلام الإقتصادي، والبديل الإسلامي وغير ذلك، كل هذه الأصوات تبين أنها لا تعبر عن حقائق واقعة.

إن كارثة الخليج «المشكلة الثانية» لم تكن ـ في نظرنا ـ أزمة تمثل تعبيرا مقيدا بظرف زماني هو الثاني من أغسطس أو مكاني هو الكويت أو نزوة دكتاتور مجنون معقد مريض، أو طمع في بترول، أو رغبة في موقع استراتيجي، بل هي ذلك كله مع مجموعة من العوامل الحضارية والثقافية والفكرية والإجتماعية والسياسية والجغرافية والتاريخية وظفت بأحسن ما يكون التوظيف، لتكون حلقة من حلقات الصراع مع الآخر، فيها كل عوامل ذلك الصراع، وسائر آليات الغلبة ولا أقول التدافع، لأن التدافع يقتضي جانبين يتدافعان؛ وهذه قضية جانب واحد، وفيها التمهيد لقيام دول الطوائف والأقليات التي ستحتمي كلها بالواحد القوي في المنطقة (إسرائيل)، أو القوة القادرة على منافستها!!

قصور البرامج الثقافية:

إن مما كشفته «المشكلة الثانية»: أن العاملين للإسلام ـ بالذات ـ لم يعوا حقيقة المنطقة التي يعملون فيها والتي جعلوا منها ميدان جهادهم، ولم تشتمل برامجهم التثقيفية بعد على ما يدل على شيء من الوعي المطلوب على ذلك.

فجماعات الامة الواحدة الوسط الخيرة ليس في برامجهم الثقافية شيء عن قضايا الحدود والتجزئة والتفتيت، والصراع العربي الإسرائيلي والنفط وغيرها، ليفهموا طبيعة الأرض التي يعملون عليها؛ وقديما قيل: «قتلت أرض جاهلها وقتل

أرضا عالمها».

لقد استطاع أعداء الامة أن يجمعوا أعواد هذه الامة ـ من خلال هذه الكارثة ومقدماته ـ عودا عودا، وأن يختبروا مقوماتها واحدا بعد آخر ليتأكدوا في المرحلة الأخيرة ـ وهي كارثة الخليج الثانية أن ذلك الأسد الإسلامي أو العالم الإسلامي الذي كانوا يخافونه ليس أكثر من جلد أسد محشو بقش ومواد محنطة، فقد حقيقته من زمن بعيد، فلم يعد لدى المسلمين من الإسلام إلا رسومه وأشكاله، وأن جهودهم ـ أعني الغربيين ـ التي بدأت منذ منتصف القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) قد آتت أكلها ونضجت ثمارها، وقضت على الحقيقة الإسلامية التي كانت تحرك هذه الامة وتتحرك بها، فالرابطة الإسلامية قد أبيدت وتم القضاء عليها، وأصبحت جسدا بلا روح، ووقعت شهادة وفاتها يوم تطوع حزب «البعث العربي الإشتراكي في العراق» للقضاء على الثورة الإسلامية في إيران نيابة عن العالم الغربي وأصدقائه؛ ودفاعا عن الحضارة الغربية المعاصرة وقيمها!! فخاض حربا ضروسا جاوزت ثماني سنوات بددت فيها أموال العراق والخليج وشغلت حكامه وشعوبه وأريق فيها من دماء الشعبين وأموالهما وأموال جيرانهما ما جاوز ما أريق وما أنفق من دماء وأموال سائر الشعوب التي شاركت في الحرب العالمية الثانية وحلفائها، وبمجرد أن توقفت الحرب بين حزب البعث وايران وأعلنت شهادة وفاة الاخوة الإسلامية، بدأت التحضيرات لحرب أعلنت شهادة وفاة بقايا القيم الإسلامية التي تتعلق بالوحدة والولاء والبراء والجوار وكذلك قيم العروبة والوطنية والعشائرية وحتى الحزبية والإنسانية العادية.

الشعوب والكارثة الثانية:

ومما يزيد في ألم المؤمن أن هذه العمليات الصراعية في الكارثة الأخيرة «المشكلة الثانية» لم تقتصر على النظم وحدها، ولكن هناك جهود قد بذلت ولا

تزال تبذل لتحويلها إلى معارك وأحقاد وكراهية دائمة راسخة بين الشعوب وبين الأحزاب وبين القوى المختلفة في هذه البلدان رسوخ قواعد اتفاقية «سايكس بيكو» لتجعل من آثارها النفسية ومخلفاتها مكروبات وجراثيم كامنة، وقواعد يمكن الانطلاق منها في أي وقت لإيجاد مشكلات مستجدة ثالثة ورابعة وخامسة تثار كلما اقتضت مصالح الأجنبي ذلك!!.

ولعل الأنكى والأمر أن كثيرا من الفتن السابقة لم تستطع أن تستدرج منظومة القيم الإسلامية إلى ساحة الصراع، ولكن هذه الفتنة الكبرى قد تجاوزت كل شيء لتستدرج القيم الإسلامية في الاخوة والعدل والتحرر والولاء والبراء والجوار والجهاد وغيرها إلى ساحة الصراع فتحول إلى مجرد أجزاء نسبية في أحجار الصراع وأسلحة المتصارعين ولم يستطع حراس القيم الإسلامية من علماء وحركات وفئات رسمية وغير رسمية أن ينأوا بأنفسهم وبالقيم التي يمثلونها ويدعون إليها عن ساحة الصراع فيحفظونها نقية ثابتة منزهة عن التوظيف السياسي والحزبي الرخيص لعل الامة تستطيع أن تحفظها في ضمائرها لتعود إلى نقائها وصفائها ونورها وهدايتها بعد أن ينجلي الغبار، ويبدأ البحث عمن يقيل العثار.

انهيار مفهوم الامة:

لقد مثلت هذه الكارثة الأخيرة «المشكلة الثانية» انهيار مفهوم «الامة الإسلامية» بكل المقاييس انهيارا حول المنطقة العربية خاصة من دار سلام إلى جحيم للجميع، فالتوتر دائم، والصدام مستمر، والنزاعات لا حل لها، وليس هناك وسيلة للاتصال بين العرب إلا اعنف في كل أشكاله، إنها الفتن التي تجعل الحليم حيران وهكذا تلاحمت المشكلتان وارتبطت الثانية منهما بالأولى ارتباطا عضويا.

لكن هل انتهى الأمر؟ وهل يمكن القول: إن هذه الكارثة لن تعقبها كوارث

أدهى وأعتى وأمر إن كان في جسم الامة مجال باق لكوارث جديدة؟! لا، لا يمكن لأحد أن يقول هذا؛ لأن مشكلات الامة التي أدت إلى وقوع الكوارث السابقة لا تزال قائمة تتحدى كل المحاولات التي جرت لاجتثاثها، ولا يزال مستوى وعي الامة وقدراتها على مواجهة تلك الأسباب والأزمات التي أدت إلى الوقوع في تلك الكوارث كما هي ولا تزال أم المشكلات «المشكلة الأولى» أو مشكلة الحكم والامة قائمة كذلك.

الفئات العلمانية:

إن هزيمة حزيران ١٩٦٧م كانت خطا فاصلا بين التكوين النظري والمنهجي القومي والإقليمي وسائر اطروحات التشطير للأمة الإسلامية، ولذلك بدأت الامة بعدها تتخلى عن سائر الاطروحات الفكرية التي أفرزها الانهيار الحضاري لامتنا والغلبة الحضارية للغرب في القرنين الأخيرين.

ولقد حاول حزب البعث (الذي عجز عن المحافظة على نفسه كحزب بأي معنى من المعاني، وتحول إلى مجرد حاشية للطغاة الذين أفرزتهم مبادئه وتعاليمه ونظامه التربوي) أن يقوم بمحاولة أخيرة لتجربة الخليط المجتمع والمتبقي من تلك الأفكار ويجعل منها أطروحة نظرية ومنهجية بديلة تأخيرا للمد الإسلامي ووقوفا بوجهه، ولكن أربعا وعشرين سنة من تجارب الحزب الفاشلة في العراق وتسعا وعشرين سنة من تجاربه المرة في الشام لم يزيدا الامة إلا قناعة بفشل ذلك التكوين النظري والمنهجي، اللذين قام الحزب بشطريه العراقي والشامي عليهما، وإنه لن يكون بديلا أفضل رغم سائر محاولات الترقيع التي قام بها منظرو الحزب، وحاولوا فيها تركيز سائر الأفكار القومية العربية وبقايا الماركسية اللينينية مع توظيف بعض المشاعر الإسلامية والمذهبية والإقليمية ليشكلوا منها إطارا نظريا ومنهجيا لبعث الامة من جديد، والحزب لم يلبث أن أعلن عجزه واستسلامه، بل وتخليه عن أهم أهدافه: «الوحدة» حتى بين القطرين

اللذين تتحكم في قيادتهما القيادات البعثية منذ سنين، ثم أعلن تخليه عن بقية اطروحاته حين أعلن رئيس النظام البعثي في العراق عن تبنيه للإسلام!! وإعلانه بكل ما استطاع أن الإسلام هو الحل!!

في الوقت الذي أعلن فيه من يحكم بلاد الشام انضمامه إلى «الحلفاء» الذين قرروا قتل الرفاق البعثيين، انضم إليهم ضمن أولئك الذين ظل يلعنهم سنوات من أعداء الأمس، ويضفي عليهم كل صفات العمالة ونعوت الخيانة، انضم إليهم بدوافع لا يعلمها إلا الله والراسخون في...

ومن المتعذر أن تدعي الفئات العلمانية في الوطن العربيأن تجربة البعثيين لا تحسب عليهم ولا يحسبون عليها، فالبعثيون قوميون لا مراء في ذلك، وحزب البعث حزب قومي لا يمكن البراءة منه أو سلبه صفته القومية، ولم يكن القوميون الآخرون بأفضل كثيرا منه يوم حكموا، ولم تكن مواقفهم من الحرية والديمقراطية والوحدة وحقوق الإنسان بأفضل كثيرا ولا هي الآن أنقى.

وهنا أود أن أهمس في آذان تلك الوطنية والقومية العلمانية على اختلافها بكلمة لابد منها بعد أن خرقنا آذان الإسلاميين بالحديث عن عيوبهم وأخطائهم، فإن ما يجري في كثير من أنحاء العالم خاصة في بعض البلدان العربية يدعو إلى العجب ويحير أولي الألباب.

(٥) فإذا كانت الفصائل الإسلامية في حاجة إلى من يذكرها بواجباتها نحو وحدة الامة، وضرورة النظر إلى فصائل الامة الاخرى نظرة الاخوة والتعاون فإن الفصائل الأخرى أكثر احتياجا لذلك منها خاصة الفصائل القومية والعلمانية المستقلة، فهذه الفئات قد حكمت أو شاركت في حكم الامة طيلة العقود السابقة، وجربت بشكل أو بآخر مشروعها الحضاري القائم في جوهره ومحتواه على استلهام الحضارة الغربية والفكر الغربي مشروع النهضة والتحديث منطلقة بأن ما صلح لغيرنا يصلح لنا، وأن الفكر الغربي والحضارة الغربية فكر عالمي وحضارة

عالمية، وإن متابعتنا للغرب في خطواته كفيلة ـ تماما ـ بإحداث النهضة وتحقيق الحداثة وأنه ليس لنا خصوصيات تمنع من ذلك، وأن العلمانية التي أطلقت عقل الإنسان الغربي وفكت عنه سائر القيود والأغلال كفيلة بأن تفك عن العقل المسلم قيوده وأغلاله وتطلقه من عقاله وقد سلخت هذه الامة في هذه التجارب المرة الفاشلة عقودا غالية من عمرها، وأوقاتا ثمينة من حياتها فما زادتها التجارب إلا وهنا على وهن، وضعفا على ضعف وخبالا على خبال، فتقدم غيرها وتأخرت.

لقد حكمت النخب والفصائل العلمانية بنفسها أجزاء كثيرة من بلادنا وشايعت مختلف الأنظمة التي هيمنت على مقدرات الامة في مختلف أقطارها، وأيدت كثيرا من الدكتاتوريات العسكرية والحزبية، ورضيت بعضها بأبشع الأنظمة فتكا ومنحتها تأييدها وولاءها وهي ـ في هذا ـ تحمل من المسؤولية أكثر مما حملت أو تحمل تلك الأنظمة الفاسدة، ومع ذلك فإنه بمجرد أن لوح لهم بالإسلاميين وباحتمال وصولهم إلى السلطة في بعض البلاد إذا بهم يسارعون إلى الوقوف جنبا إلى جنب مع كل نظام حتى لو مثل مجرد أقلية بوليسية أو حزبية أو فئوية، بل وقفت بعض هذه الفصائل صراحة ضد الديمقراطية ما دامت قد أصبحت طريقا للإسلاميين إلى السلطة، ورضي بعضها بشكل سادي بكل أنواع الاضطهاد ومصادرة الحريات، ووقف بعضهم يستعدي السلطات الدكتاتورية والأقليات البوليسية على الامة كلها لا على السياسيين الإسلاميين فحسب، ووقف بعضهم يفاصل مع الإسلاميين ليدفعهم إلى بعض التنازلات الإسلامية، ويعدهم مقابل ذلك بالحيدة أو التأييد أو يطالبهم ببعض التطمينات ليمنحهم سكوته أو تأييده، فكأنه يقول: نوافق على حصولكم على شيء من السلطة لقاء تنازلكم عن شيء من الإسلام، فكأن الإسلام ـ ذاته ـ هو المستهدف من هؤلاء، وإذا قال لهم البعض: إنكم رافضون للإسلام أو خارجون عنه أو معادون له بهذا الموقف ملأوا الدنيا صراخا بأنهم مسلمون، وإذا أعطى بعض

السياسيين الإسلاميين تنازلات أو اجتهادات أو حاولوا تقديم تطمينات قال لهم بعض هؤلاء لا يمكننا الاطمئنان إلى نواياكم فقد تصلون عن طريق الديمقراطية ثم تتنكرون لها وتحولون النظام إلى نظام ديني شمولي! ﴿أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله﴾؟!

فكأنهم يريدون أي نظام بشرط أن يكون منقطع الصلة بدين هذه الامة، منبتا عن تراثها وتاريخها وليكن ما يكون إلا أن يكون ذا صلة بالإسلام وثيقة أو ضعيفة، وكأن العيش في ظل الفساد والاستبداد والدكتاتوريات البوليسية والقمعية أرحم لدى هؤلاء من العيش في ظل حكم ينتمي إلى الإسلام بأي شكل من الأشكال!!

فأي اغتراب هذا؟ وأي كارثة أصابت عقول أبناء هذه الأمة؟!

إن بعض هؤلاء قد بلغ به التهور حد العمل على إثارة الأقليات وإحياء النعرات الطائفية وتنشيطها، والتلويح لها بالخطر الإسلامي، بل لقد جاوز بعض هذه الفصائل سائر المديات فجعلها تستعدي الأجنبي المستعمر الطامع على بلادها وتغريه بالضغط عليها أو باحتلالها إذا لزم الأمر، المهم أن لا يعطي الإسلاميون فرصة الوصول إلى السلطة أو المشاركة الفاعلة فيها وتجريب مشروعهم المستند إلى الإسلام!!

إن بعض هؤلاء - ولا شك - خائفون من أن تفتح الأمة ملفاتهم وتحاسبهم على ما فرطوا في جنبها، وأضاعوا من حقوقها، ودمروا من إمكاناتها بسياسات خرقاء أسهموا في صناعتها أو سياسات الأنظمة التي حظيت بتأييدهم أو ولائهم، أو سكوتهم في أقل تقدير.

لو أن هؤلاء تفكروا في أنفسهم وقالوا: لم يكون من حق ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي أن يجريا ذلك المزيج العجيب من أفكارهما الشاذة المنحرفة المتطرفة في عاصمتي العباسيين والامويين ولا يحق لأية فئة مسلمة أو حزب

إسلامي أن يجرب برنامجه في أي منهما؟!

لم يخشى على الأقليات ولا يخشى على المجموع؟!

ربما تكون القوى السياسية التي خدعتها مشاريع التغريب عند الصدمة الأولى وبهرتها واستلبت عقولها في أوائل هذا القرن وأواخر القرن الذي سبقه معذورة إلى حد ما، أو يمكن أن يبحث لها عن عذر، ولكن ما عذر هؤلاء اليوم بعد كل هذه التجارب وبعد أن زادت نسبة الوعي ـ خاصة عند هذه الفئات ـ وأصبح العالم قرية واحدة كبيرة من العسير أن يخفى فيه شيء خفاء تاما، فالأخبار والدراسات والتحليلات والتعليقات في متناول يد من يريد؟!

فشل منطلقات التغريب الإنمائية:

كما أصبح من المعروف لعامة الناس كما هو معروف لخاصتهم أنه لا أمل في نجاح أية خطة تنمية على النمط الغربي في سائر ديار الإسلام، وأن الأمل في نهضة من هذا المنطلق وفقا لهذا النمط ـ في أي بلد مسلم ـ منعدم، كما ثبت فشل أو عدم نجاح أية مؤسسة من المؤسسات المنقولة عن الغرب لأن التقليد والتبعية والنقل والتجميع لا تبني عقلا حضاريا منتجا، وخذوا على سبيل المثال، لا الحصر «المؤسسة المصرفية» البنوك وقارنوا ما شاءت لكم المقارنة بين أدوارها في الاقتصاد الغربي والمجتمع الغربي، وما تقدمه للامم الغربية واقتصادها من خدمات، وأدوارها في العالم الإسلامي الذي لا زالت تمثل فيه ما يمثل العضو المزروع الذي يرفضه الجسم فيعكس كثيرا من السلبيات على الجسم كله.

و«الجامعات وأدوارها الإيجابية ـ في الغرب ـ في صناعة الثقافة والفكر وتصحيح وضبط مسار المجتمع» وأدوارها العجيبة في بلادنا التي تكاد لا تتجاوز تخريج قوافل من الكتبة والموظفين ومنسوبي طبقة البطالة المقنعة.

أما العناصر المفكرة والمثقفة النادرة في بلادنا فإن تكوينها قد تم خارج إطار الجامعة وفي إطار مبادرات خاصة.

خذوا مثلا أجهزة الأمن والأجهزة المعلوماتية المختلفة في سائر بلاد الدنيا، تعمل هذه الأجهزة لحفظ وحماية أهداف الامة، ومقدراتها ومصالحها الحيوية وتتابع حركة خصوم وأعداء الأمة أو منافسيها في السياسة والاقتصاد وسواهما لتستطيع الحفاظ على مصالح الأمة الأساسية، وحين نقلت إلى بلداننا تحولت إلى أجهزة قمع تعين المستبدين، وتحمي الطغاة وتذل الشعوب، وترهب الأمة!

والمؤسسات الإعلامية وكيف تحولت على أيدي الطغاة إلى وسائل لخداع الأمة وتضليلها وإشاعة الانحرافات في صفوفها بدلا من أن تتكافل مع الأجهزة التربوية في التوعية والتعليم وبناء الفكر والثقافة كما هو الحال في العالم الآخر.

والمؤسسة البرلمانية، ونظم الانتخابات والاستفتاءات التي تعطي نتائج (٩/ ٩٩) المعروفة، وغيرها كثير.

وما من بيت من بيوت الخبرة الغربية في أي مجال من المجالات إلا نبه على أن أهم أسباب فشل التنمية وخططها المختلفة في سائر البلدان المسلمة التي استعانت بتلك المؤسسات عائد إلى الهوة السحيقة بين الأنظمة والشعوب من ناحية وبين هذه الخطط والبرامج وعقيدة الأمة وثقافتها من ناحية أخرى، ولأن الأنظمة عجزت عن إقناع هذه الشعوب بضرورة أو جدوى هذه الخطط، بل عجزت عن إيجاد أي مشاركة أو قناعة لدى المحرومين بأن لهم دورا ما في هذه الخطط فضلا عن تحديد ذلك الدور وتوفير سبل أدائه على المواطن، والذين أتيحت لهم فرصة معرفة شيء عن الإسلام وعلاقة هذه الشعوب به لم يترددوا في أن يشيروا على تلك الحكومات بوجوب الالتفات إلى هذه الناحية: فحين استقدمت مصر خبيرين من علماء الإدارة العامة في أمريكا هما لوثر جوليك وجيمس ك. بولوك ليمنحاها الرأي والمشورة في إعادة تنظيم جهازها الإداري عام ١٩٦٢م بدأ تقريرهما بنبذة عن نظام الحكم في الإسلام، واستخلصا

مجموعة من القواعد لخصاها في عشرة مبادئ إدارية استنبطاها من الإسلام ونبها المدولة المصرية في تلك الفترة ١٩٦٢م ان مراعاة هذه المبادئ وإقامة قواعد الإدارة العامة على أساس منها كفيلة بإحداث الثورة الإدارية المطلوبة[١].

وحدث مثل ذلك يوم أرادت أندونيسيا أن تعرف أسباب فشل مشاريعها الإنمائية والاقتصادية فاستقدمت مجموعة من أفضل الخبراء الألمان الذين أكدوا لأندونيسيا تلك الحقيقة المرة وهي أن هذه الخطط لابد أن تربط بضمير الفرد المسلم لتؤتي ثمارها، أو ينقل عالم غيب الذين وضعوها وخططوها إلى قلب وعقل المسلم بعد أن يغسلا تماما من كل آثار الإسلام وهذا مستحيل، وأن الأجدى والأفضل هو أن تربط هذه الخطط بضمير الفرد المسلم، وهنا تبدو عظمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اضحة حين قال: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[٢].

فحين يصبح الفعل الحضاري عبادة يثاب فاعلها ويحاسب تاركها سوف تحيي الأمة من جديد، وتتحقق نهضتها وشهودها الحضاري بأسرع مما يتوقع المتوقعون.

ولذا فإن إصرار الفصائل العلمانية على الاستمرار في دائرة التبعية والتقليد للمشروع الغربي وإصرار بعض الإسلاميين بالقوة نفسها على تقليد الآباء واستحياء الواقع التاريخي كما هو سيبقي هذا الإصرار الامة في دائرة فكر

---

(١) انظر المسلم المعاصر العدد (ص٥ ـ ٦) تموز ـ يوليو عام ١٩٧٥م.

(٢) «رواه البخاري في الإيمان: «باب أمور الايمان» ١ ـ ٤٨ ـ ٤٩ بلفظ «الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان» ومسلم «باب بيان عدد شعب الإيمان» رقم (٣٥) وأبو داوود في السنة «باب في رد الأرجاء» رقم (٤٦٧٦) والترمذي في الإيمان والنسائي، وغيرهم.

الأزمة، وفي إطار التجارب الفاشلة.

ضرورة المشروع الحضاري الواحد:

إن الأمة في حاجة إلى مشروع حضاري واحد يفجر طاقاتها، ويجمع جهود أبنائها وبقايا قدراتها لتصب في وعاء واحد.

إن الأمر ليس أمر حوارات تؤدي إلى تشكيل جهات سياسية تضم بعض السياسيين الإسلاميين وبعض القوميين ـ معا ـ بل إن الأمر أعمق وأخطر من ذلك، إنه يتلخص في «كيف تخرج الامة بكل فصائلها وسائر قواها بمشروع حضاري واحد تستطيع الامة تقبله والانفعال به، وبذل جهودها الموحدة المتصلة لتحقيقه»؟

إن العلماني الذي يطالب الإسلاميين بالتنازل والالتقاء معه عند منتصف الطريق إلى العلمانية أو الإسلامي الذي يطالب العلماني بالاعتراف بأهمية أو ضرورة الالتقاء معه عند منتصف الطريق إلى الواقع التاريخي الإسلامي كلا هذين الفريقين يدور في فراغ!!

إن الإسلامي والعلماني ـ معا ـ مطالبان بالتلاحم مع الأمة ودراسة نفسيتها وعقليتها وتراثها وخصائصها وتاريخها كفريق واحد يثري كل منهما خبرة الآخر وتجاربه مع توحيد المنطلق والغاية وتوظيف ذلك كله للخروج بالمشروع المرتقب.

(٦) ولقد حالف التوفيق الأستاذ المستشار طارق البشري في مقالته الوجيزة العميقة فأثار كما هائلا من القضايا وربطها بسلك دقيق بالمشكلة الأم «مشكلة الحكم» المزمنة في عالمنا الإسلامي، وأثار جملة من الأسئلة، ووصف واقترح وسائل علاجية هامة وبسيطة وهي في متناول الجميع في الوقت ذاته حين يوجد الإخلاص والوعي وروح الانتماء إلى الأمة.

وتلك المقترحات تشكل ـ في نظري ـ حلقة هامة في تلك السلسلة الطويلة

المتنوعة من محاولات جمع كلمة الأمة على مشروع إنهاض حضاري واحد مثلت جهود الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي وحسن البنا وهيئات وأشخاص كثيرون حلقات أخرى في محاولة بنائه.

ولقد تنبهت وأنا أقلب الطرف بين صفحات «مشكلتان» بقلم المستشار طارق وصفحات كتاب الشيخ الجليل محمد الغزالي «دستور الوحدة الثقافية» الذي شرح فيه «رسالة التعاليم» للشهيد البنا إلى وحدة تلك القضايا واستمرارها، ولذلك فإن ما انطوت عبارات المستشار عليها من قضايا وأحاطتها براعته ودقته في الخطاب بغلالة رقيقة لابد من تعميقها والتوكيد عليها باستمرار وبقوة حتى تنتقل الامة من مرحلة «الوعي الكاذب» إلى مرحلة «الوعي الصادق» ولعل صياغة هذه القضايا في أسئلة تتحدى عقول المفكرين المعاصرين وتستفز فيها قدرات العطاء تساعد مشروع الأمة للشهود الحضاري على التكامل فيرى النور، وتبدأ عالمية الإسلام من جديد! أو تدور رحاه مرة أخرى.

إن تمزيق صفوف الامة، والتوازن على أشلائها ومزقها لا يخدم أحدا، وإن استمرار الأمة متمزقة إلى معسكرات تصطرع حول ثنائيات ما عرفها الإسلام ولا العروبة، في ظلاله مظهر من مظاهر الأزمة الفكرية.

الإسلاميون والفصائل الأخرى:

إن العاملين في الحقل السياسي من المسلمين مطالبون أكثر من غيرهم بالعمل على ردم الهوة وإغلاق الفجوة؛ وذلك بأن يؤكدوا لأنفسهم ثم لفصائل الأمة كلها أنهم فئات إصلاحية سياسية تنتمي إلى مجموع الأمة وإليها كلها، وأن الإسلام ليس حكرا عليها ولا ملكا لها، وأنها ليست الناطق الرسمي بلسانه ولا الموقعة عن رب العالمين وأنه حجة عليها وليست حجة عليه.

وأن اختلافها مع غيرها من فصائل الأمة لا يعني اختلاف مسلمين مع كفار أو مرتدين، بل هو خلاف اجتهادي، فهم قد اجتهدوا وبنوا مشروعهم السياسي

الإصلاحي على أساس من الإسلام كما فهموه، وأن غيرهم قد يجتهد ويرى منطلقا آخر يتخذه أساسا لنشاطه السياسي وعمله الإصلاحي، فلا ينبغي أن يتخذ التكفير والتفسيق والتبديع أدوات للمسلمين في الرد على هذه الخيارات، فما دام الإنسان محاولا خدمة الأمة والعمل على إصلاحها باذلا جهدا عقليا وفكريا في الوصول إلى أفضل الوسائل وأحسنها في هذا المجال رافضا الإنسلاخ من هويته الإسلامية وانتمائه الإيماني فإن الحوار ومقارعة الحجة بالحجة هي الوسيلة الأنسب والأهم والأفضل في الوصول إلى هذا.

كما أن فتح عقول الأمة على التجارب المختلفة وتحليلها ورصد قضاياها وتبين إيجابيتها وسلبياتها، ووضع منهاج سليم للتفكير والتصرف والعمل، ودراسة مختلف التجارب وعدم التترس وراء النصوص وحدها وإدراك السنن الحاكمة لعمليات تحرك المفاهيم وتغيرها وانتشار الأفكار وضمورها سوف يساعد ذلك ـ كله ـ على تكامل الوعي الصادق.

ومن هنا تبدو الحاجة شديدة وملحة لمعالجة الأزمة الفكرية واستبدال الأفكار التالفة بالأفكار الصحيحة، وحفز الهمم والعقول على الانعتاق من دوائر التقليد والتبعية إلى دوائر الاجتهاد والتجديد والإبداع.

إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد نبه في حديث صحيح إلى نقطة منهجية هامة ـ في هذا الإطار ـ ففي حديث بريدة ـ وهو طويل ـ جاء «... وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمة أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا» الحديث بطوله، أخرجه ابن تيمية في الفتاوى (٢١/١٩ ـ ٢٢) فلا يستطيع سياسي

يواجه قضايا يومية اجتهادية متعددة متنوعة أن يضيف آراءه إلى الله تعالى ـ وإلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم بل هي آراؤه واجتهاداته قابلة للخطأ وقابلة للصواب ويثبت صوابها من خطئها فيما يثبته الاختبار والتجربة وملاحظة الآثار إضافة للأدلة الشرعية ودلائل العقول.

(٧) من المفيد التنبه إلى أن كثيرا من رموز فكر الأزمة، وكثيرا من مراكز الأبحاث والدراسات في الغرب والمراكز المتعاونة معها أو الرديفة لها تعمل ليل نهار على إحياء كثير من بقايا ذلك الفكر الصراعي الميت والمميت ونفض الغبار عنه مستغلين الملابسات والمضاعفات والاضطراب الذي ساد مواقف فصائل الأمة المختلفة في كارثتي الخليج، ولعل ما يوضح في أذهاننا ما نريد ويساعدنا على أن نخرج من دائرة أو دورة التقلب السلبي بين الفعل ورد الفعل وفق الخطط التي يضعها غيرنا لابد لنا من مصارحة أنفسنا واستقراء مشاكلنا وأزماتنا بصياغتها بصورة أسئلة نجعلها تلح على عقولنا، وتستدعي وتستجيش كل ما لدينا من طاقة للتفكير، وللتأمل والتدبر والحوار المشترك بين فصائل الأمة كافة علنا نصل ـ معا ـ إلى بعض الإجابات عن هذه الأسئلة:

أولا: أين الخلل في مشروع نهضة هذه الأمة أو مشاريع النهضة التي عرضت منذ بدأت المواجهة بيننا وبين التحدي الغربي؟ وما هو نوع هذا الخلل؟ كفانا تلاوما وكفانا مزايدات في سبيل الكسب الحزبي أو الفئوي أو القطري، وكفانا تكفيرا وتبديعا أو تفسيقا وتبادل نعوت الرجعية والتقدمية على غير هدى ولنتجه بشكل مباشر إلى مشكلاتنا من خلال تلك الأطروحات التي سلخنا ما يزيد عن القرن ونحن نرددها دون أن نحقق شيئا، ولنحاول أن نبحث ـ معا ـ أعني إسلاميين وغير إسلاميين لتساؤلاتنا عن جواب.

لقد اعتبر الكتاب المنسوبون إلى الفصيل التقدمي ـ منا ـ أن بداية عهد النهضة الأخيرة هي احتكاك فرنسا بمصر أثناء الغزو الفرنسي النابليوني (عام

١٧٩٨م) هل هذا صحيح؟ وإذا كان الأمر كذلك فبماذا نصف تراثنا وتاريخنا السابق لهذا الاحتكاك الفرنسي المصري؟

ثانيا: هل من الممكن بأن المشروع النهضوي ـ كله ـ ما بدأ إلا بعد الغزو الفرنسي وأن الأمة المسلمة كانت أمة جاهلة غبية لم تعرف النهضة إلا حين دخل عليها مستعمر غاز فبدأت تتعرض للحضارة؟ وهل يمثل الاستعمار (الاستكبار) رسالة حضارية؟ ومتى كان ذلك؟ وكيف؟ ومن هو المستعمر الذي مثل هذا في التراث والتاريخ الإنسانيين عبر القرون؟

هل يمكن أن نعتبر ذلك مجرد تحد استفز في أمتنا بقايا الحس الحضاري؟

ثالثا: كيف ولماذا ولم لم توفق الأمة في أي جزء من أجزائها أو قطر من أقطارها إلى تحقيق شيء من أهدافها الأساسية كما حقق اليهود ـ مثلا ـ كيانهم؟

رابعا: ما أثر مفاهيم الحداثة والتقدم والنهضة وفق النموذج الغربي في الحالة التي نعيشها اليوم؟ وكيف نخرج من حالة التبعية الفكرية والسياسية والإقتصادية والعسكرية للغرب بعد أن صار من المسلمات. أن العقل المقلد أو التابع لا يمكن أن يبني حضارة ولا شبهها فالحضارة وقف على الأمم ذات العقول المبدعة المجتهدة البناءة؟

خامسا: كيف نتخلص من عقلية التقليد؟ وما أثر هذه العقلية في الحالة الراهنة التي نعاني منها؟ وما هو الرابط بين حالة التقليد وحالة التبعية؟! وكيف نتحول إلى حالة الاجتهاد في الفقه، والإبداع في المعرفة والعمل، والشورى في البناء الإجتماعي والسياسي؟

سادسا: نفسية الإنسان المسلم كيف صيغت بالشكل الذي هي عليه الآن؟! وما نوع الانحراف والخلل الذي أصاب قراءة هذه الأمة لمصادر هدايتها؟ وكيف يمكن تقويم هذه القراءة من جديد وإعادة صياغة النفسية المسلمة لتجاوز نفسية العبيد إلى نفسية التحرر والانعتاق؟

سابعا: سنة التجديد في هذا الدين لماذا اندثرت وحجمت؟ وكيف يمكن إحياء هذه السنة؟ ومن أي مدخل؟ وما هي سبل الحصول على وسائل وآليات التجديد في الأمة؟!

ثامنا: منهجية هذه الأمة ونسقها الثقافي كيف يعاد بناؤهما وتكوينهما لمساعدة هذه الأمة على إعادة تشكيل عقلها وإيجاد قابلية الإبداع والإجتهاد فيها؟

ولعل من أهم الأسئلة أو التحديات التي على المشروع الإسلامي المعاصر - خاصة - أن يعد الجواب عنها بعد الكارثة.

تاسعا: ما هي المؤثرات والمقومات التي يمكن تحديدها كعوامل مشتركة يمكن أن تحملنا على التفاعل مع زماننا في مواقعنا المختلفة لنبني مستقبلنا - مستقبل هذه الأمة المسلمة ودورها العالمي؟!

عاشرا: ما هي الدراسات المطلوبة لنصبح قادرين على فهم تلك المؤثرات والمقومات؟ وما مجالاتها؟ وكيف نقوم بها، ومن سينهض لها؟

حادي عشر: ما هي البرامج التربوية والتعليمية التي نحتاجها لإيجاد الإنسان القادر على تمثل ذلك - كله - أي تنزيله على الواقع؟ وما محتواها؟ وكيف نوجده؟!

ثاني عشر: ما هي المؤسسات الثقافية والتربوية والتعليمية التي لابد من إقامتها لتحقيق ذلك الهدف؟ وما التغيير الذي علينا أن نحدثه فيما هو قائم منها وكيف؟

ثالث عشر: ما هي علاقتنا بالآخر؟ وكيف نميز بين العداء والتعامل، والانفتاح والانغلاق، والانغلاق والاحتياط، وكيفية الاستفادة من الآخر وحدودها؟ وفي أي المجالات تكون هذه الاستفادة؟ وكيف نبني شبكة اتصالنا الثقافية والحضارية مع الآخر؟

رابع عشر: كيف نعيد الجدية الحضارية لأمتنا، ونخرجها من إطار الغثائية ونخلصها من عقلية الوهن وحالة التوقف والجمود؟

خامس عشر: ما هي الرؤية الحضارية الإسلامية التي نريد التقدم بها للأمة؟ وكيف نرد الاعتبار لحضارتنا الإسلامية؟ وكيف نحولها من حقيقة تاريخية ماضية إلى حقيقة تاريخية معاصرة قابلة للتجدد واستعادة الفاعلية الحضارية للأمة وإعادتها إلى موقع «الشهود الحضاري» لتحتل موقعها وتؤدي دورها بوصفها «الأمة المخرجة للناس»؟

سادس عشر: كيف نعيد فاعلية التعامل إلى منابع الصياغة المعرفية والثقافية والحضارية، والتجديد في بنائنا العقيدي والمنهجي والفكري وما هي خططنا وبرامجنا لذلك؟

سابع عشر: كيف نقدم البدائل والحلول المناسبة التي تنسجم وطبيعة كل كيان اجتماعي حضاري، وما هي الشروط العقلية والمعرفية المطلوبة لذلك؟ وكيف نحققها ونستوفيها؟!

ثامن عشر: كيف نوجد التناسق والتوافق بين الكيانات الإجتماعية الحضارية الإسلامية، ونرتقي بها وفق خطة مدروسة، حتى نتمكن من جمع هذه الكيانات وتوحيدها سياسيا في زمن منتظر وليكن مداه نصف قرن أو أقل أو أكثر؟ وما هي الاسس والوسائل التي علينا أن نسلكها للوصول إلى ذلك؟

تاسع عشر: كيف نوظف عمليات فهم الواقع في جهود ترشيد الواقع والرقي به وماذا عن الوقت والزمن وجدليته؟

عشرون: كيف نحقق الفاعلية في شعوبنا رغم كل المعوقات؟ وكيف نزود طلائعنا الإسلامية بالأدوات والوسائل التحليلية التي تمكنهم من معالجة المسائل التنظيمية والأدائية التي تحقق تلك الفاعلية في الأمة، وتخرجهم من حالة «الغثائية» والسير خلف كل ناعق؟!

واحد وعشرون: كيف نزود طلائعنا الإسلامية بالقدرة اللازمة لفهم وتحليل الظواهر الإجتماعية والإنسانية، وطرائق التعامل معها وقرنها بتوجيهات الكتاب

والسنة؟

إثنان وعشرون: كيف نجعل من الوحي والوجود مصدرين لفكرنا وثقافتنا وحضارتنا؟ وكيف نتعامل مع كل منهما تعاملا يحقق ذلك؟ وكيف نبني منهجيتنا المعرفية عليهما؟

ثلاثة وعشرون: كيف نصل إلى مستوى تحدي الآخر وإعجازه ثم الأخذ بيده لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام؟

أربعة وعشرون: كيف نعيد إلى أمتنا مفهوم «الأمة» فنجعله جزءا من بنائها العقيدي العقلي ونسيجها النفسي وسلوكها الإسلامي، وتربيتها؟ وكيف نعيد بناء الوعي على فروض الكفايات التي تمثل الوعي الأمتي وشروط الشهود الحضاري؟

خمسة وعشرون: كيف نعيد بناء عقلية الأمة، وتركيبها النفسي إلى حالة الاعتدال والفاعلية التي كانت عليها عند سلف هذه الأمة؟

ستة وعشرون: كيف نعيد الاجتهاد إلى دوئرنا الفقهية والعلمية، والإبداع إلى دوائرنا المعرفية والفكرية، والشورى إلى دوائرنا كلها بدءا بالأسرة وانتهاء بالدولة ونربي الأمة على ذلك؟

سبعة وعشرون: كيف نتخلص من الاستبداد السياسي وحكم الفرد الذي أصبح يهدد كل مقوماتنا؟ أي استبداد كان وأي فرد كان وفي أي مستوى من المستويات؟ وهل لدينا تصور أو برنامج للخروج من إطار الاستبداد السياسي وغيره؟

(٨) إن هذا الاستبداد الذي يمثل أبرز قواعد المشكلة الأولى صار يهدد مقومات العقيدة وأركان الإيمان ودعائم التوحيد في قلوب أبناء الأمة؛ وما أساء إلى الأمة شيء إساءة الاستبداد السياسي لها، ولا بأس من وقفة قصيرة عنده

لتصوير بشاعته وشناعته:

إن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى × أن رآه استغنى﴾[1] وما أصدق! ما قاله المرحوم سيد قطب ـ وهو يعلق على الكلمة الفاجرة التي قالها فرعون: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾[2] قال سيد: «قالها الطاغية مخدوعا بغفلة جماهيره وإذعانها، وانقيادها، فما يخدع الطغاة شيء مثلما تخدعهم غفلة الجماهير، وإذعانها، وانقيادها. وما الطاغية إلا فرد لا يملك في الحقيقة قوة و سلطانا، إنما هي الجماهير الغافلة الذلول تمطي له ظهرها فيركب، وتمد له أعناقها فينحر، وتحني له رؤوسها فيستعلي، وتتنازل له عن حقها في العزة والكرامة فيطغى، والجماهير تفعل هذا مخدوعة من جهة، وخائفة من جهة أخرى، وهذا الخوف لا ينبعث إلا من الوهم، فالطاغية وهو فرد لا يمكن أن يكون أقوى من الألوف والملايين لو أنها شعرت بإنسانيتها وكرامتها وعزتها وحريتها، وكل فرد فيها هو كفء للطاغية من ناحية القوة، ولكن الطاغية يخدعها فيوهمها أنه يملك لها شيئا، ولا يمكن أن يطغى فرد في أمة كريمة أبدا، ولا يمكن أن يطغى فرد في أمة رشيدة أبدا، ولا يمكن أن يطغى فرد في أمة تعرف ربها، وتؤمن به، وتأبى أن تكون تبعا لواحد من البشر لا يملك لها ضرا ولا رشدا، فأما فرعون فقد وجد في قومه من الغفلة والذلة وخواء القلب من الإيمان ما جرؤ به على قول هذه الكلمة الفاجرة الكافرة (أنا ربكم الأعلى) وما كان يقولها أبدا لو وجد أمة واعية كريمة مؤمنة تعرف أنه عبد ضعيف لا يقدر على شيء وإن يسلبه الذباب شيئا لا يستنقذه منه، واستخفاف الطغاة بالجماهير أمر لا غرابة فيه، فهم يعزلون الجماهير أولا عن كل سبل المعرفة، ويحجبون عنها الحقائق حتى يعلموها النسيان ولا

---

(١) سورة العلق: الآية ٦ ـ ٧.

(٢) سورة النازعات: الآية ٢٤.

يعودوا يبحثون عنها، فيلقوا في روعها ما يشاؤون من المؤثرات حتى تنطبع نفوسهم بهذه المؤثرات(١).

(٩) الإسلاميون والمشروع الحضاري:

إن ما بعد هزيمة (١٩٦٧) جعل الإسلاميين في الداخل العربي والإسلامي بديلا غير منازع في ضمير الأمة عن كل تلك الفصائل، ورشح أطروحة الإسلاميين: «الإسلام هو الحل» لتكون البديل عن سائر أطروحات من سبقهم والمجيب عن سائر الأسئلة المذكورة، وبدأت الصفوف الإسلامية تشق طريقها نحو قيادة الأمة، وكان المؤمل والواجب أن يبادر العقل المسلم إلى التقدم بمشروع إسلامي حضاري كامل تتبناه الأمة وتتقدم به إلى كل أبنائها لتفجر طاقاتهم به وتستقطبهم حوله لتحقيق أهداف الأمة الكبرى التي قصرت المشاريع الأخرى عن تحقيقها مثل الوحدة والتحرر الكامل في الأرض والفكر والعقل والثقافة، والإرادة والسيادة، وتحقيق العدل، والشورى، وكرامة الإنسان، وبناء القدرة الإسلامية وتجاوز حواجز التخلف ومعالجة آثاره في كل جوانب الحياة ـ حتى إذا واتتها الفرصة لتطبيق مشروعها الحضاري في أي بلد استطاعت أن تبدأ فورا بتقديم وتنفيذ برامجها ومشاريعها الحضارية لتلمس الأمة الفوارق بين المشروع الإسلامي الحضاري وسواه وبين حملة هذا المشروع وحملة ما عداه، ودخل الإسلاميون البرلمانات في كل بلد استطاع حكامه أن يمنحوا محكوميه شيئا من الحرية ـ دخلوها محمولين على أعناق الجماهير مؤيدين بكامل إرادتها وكان ذلك مؤشرا كافيا بأن «الحريات السياسية» سبيل الإسلاميين لتسلم زمام قيادة الأمة: فحماية هذه الحريات وتكريسها والدعوة

---

(١) في ظلال القرآن، ج ٦ تفسير سورة النازعات.

إليها، وتحويلها إلى هدف استراتيجي ثابت من أهداف القوى الإسلامية يجب أن يصبح واحدا من أهم دعائم بنائها، وجزءا من مشروعها الحضاري وتبدأ فورا بتطوير برامجها التربوية، وأطرها التنظيمية لتتمثل هذه المعاني وتغرسها في القلوب والعقول والنفوس.

وقد بدأ الإسلاميون يمارسون العمل السياسي، وانتظر الناس مشاريعهم بلهفة ما بعدها لهفة - فإذا بكثيرين منهم لا يحملون معهم من المشاريع إلا ما كانوا يحملونه وهم دعاة يدعون الجماهير ويعظونها ويذكرونها بالواقع التاريخي الإسلامي الزاهر، فإذا جاوزوا ذلك فإنهم يجاوزونه إلى ما عرف «بتطبيق الشريعة» و «تطبيق الشريعة» في نظر الأكثرين يعني تطبيق الحدود والتعازير الشرعية على أمل أن تطبيق ذلك سوف يرضي الله تعالى. وآنذاك سييسر الله سبحانه وتعالى معالجة سائر المشكلات ويخذل سائر الأعداء، ويحقق جميع الآمال ولاشك أن الذي يحيي العظام وهي رميم قادر على كل شيء، ولكنه جلت قدرته قد وضع لهذا الكون وهذه الحياة سننا، منها سنة التدافع بين الناس لتمكين الدين: **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع..﴾**[1].

ومن سننه جل شأنه أنه ينزل للناس الدين ويرسل إليهم الرسل، ويدعوهم إلى التدين به فهم (أي الناس) الذين يتلقونه ويتفهمونه ويفقهونه ويحولونه إلى سلوك ونظم ومناهج حياة سياسية واقتصادية واجتماعية وتربوية وقانونية وواقع يعيشه الناس بقناعتهم وإيمانهم ومن خلال فهمهم لأنفسهم والواقع ولسائر ما حولهم، ويتم ذلك بوسائلهم وشروطهم وأدواتهم وجدهم واجتهادهم وقدراتهم

---

(١) سورة الحج: الآية ٤٠.

وبدون ذلك يبقى الدين محفوظا، ولكن يختل التدين به أو يندثر، «ما يزع الله بالسلطان أعظم مما يزع بالقرآن»[1].

والنصر والبركات ثمرات تدين حقيقي شامل كامل يتناول كل جوانب الحياة ويشكل الجانب القانوني واحدا منها لا كلها، وتصحيح الاعتقاد وبناء الفكر وتكوين الثقافة وبناء المفاهيم الإسلامية تشكل المنطلقات الأساسية لتغيير ما بالنفس لتدور عجلة التحول نحو الأفضل بعد ذلك.

فكان الناس يتوقعون من القيادات والرموز الإسلامية أن تبادر إلى تعويض الأمة عما فات وتتقدم بمشروعها الحضاري الإسلامي الكامل الذي يعني تنزيل قيم الإسلام على واقع المسلمين المعاصر، وتحويله إلى نظم ومناهج بديلة تحدث عملية التحول الكامل في الأمة لتبدأ انطلاقتها وعالميتها الثانية وتستأنف حياتها الإسلامية فتبدأ النظم التالفة والحدود المصطنعة والهياكل الهالكة تتهاوى من أمامهم وتبدأ مرحلة العالمية الإسلامية الثانية والشهود الحضاري الإسلامي الجديد ـ الذي لن يشكل إنقاذا للأمة الإسلامية وحدها، بل للبشرية عامة.

الإسلاميون والأزمة الفكرية:

ولكن الصحوة الإسلامية العالمية لم تفعل ذلك ولم تحقق من آمال وأماني جماهير الأمة إلا القليل لأنها لا تزال تتجاهل «الأزمة الفكرية» وتتجاوزها إلى البحث في بعض آثارها أو نتائجها، ولا تزال بعيدة عن إدراك حقائق أبعاد عالمية هذا الدين وما يترتب عليها من قدرة على استيعاب التعدد والتنوع بكل أشكاله،

---

(١) قوله لعمر بن الخطاب كما في تاريخ بغداد للخطيب، وفي كنز العمال رقم ١٤٢٧٤ وانظر النهاية في غريب الحديث: ١٨٠/٥.

وحتمية ظهوره على الدين كله لا ظهور القهر والاستيلاء والاستعباد بل ظهور الإعجاز المنهجي والفكري، ظهور النور والهدى ودين الحق ظهورا يجعل الناس تدخل في دين الله أفواجا عن إيمان وقناعة ورضى ويقين صادق لا تشوبه شائبة من إكراه أو استبداد أو تسلط قومي أو إقليمي أو فئوي.

ولا يزال الوعي على الفوارق بين رسل الله وجهادهم وأتباعهم وجهودهم محدودا، والوعي على هذه الأمور بشروطها ونتائجها يعتبر لازما من لوازم الإصلاح لابد منه.

ولا يمكن للعاملين للإسلام أن يتقدموا نحو بناء هذا المشروع الحضاري قبل معالجة قضايا أساسية أخرى منها قواعد التعامل مع كتاب الله، وقواعد التعامل مع سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقضية التعامل مع التراث الإسلامي ما الذي يؤخذ وما الذي يترك؟

إن البشرية تبحث بجد عن البديل الحضاري لهذه الحضارة المستبدة الطاغية التي سقط شقها اليساري سقوطا مريعا، وها هو شقها الغربي الآخر قد بدأ ميلانه نحو السقوط معلنا فقره في معالجة المشكلات الإقتصادية ومشكلة الإنسان في الكيان الوارث القائم اليوم على حراسة هذه القيم الغربية ـ أمريكا ـ التي قد لا يمر وقت طويل حتى يشهد العالم تراجعها كقوة أولى عظمى في العالم، وإن كانت قوة التجدد الكامنة فيها، وطبيعة البحث والتنقل تجعلها تجري بشكل عجيب في البحث عن البدائل في جميع الاتجاهات، ولا نستبعد أن تعثر على بعض مزايا الإسلام دون عون من المسلمين وتوظيفها على أنها نتائج بحث عقلي أو علمي إنساني أوصل البحث إليها!!

وقضايا التعامل مع الآخر، وبناء المنهجية السليمة في كل هذا والعمل على توعية الأمة عليها ثم إدخالها في إطار برامجها التربوية والتثقيفية لتنشئ أجيالا سليمة تستطيع حمل الأمانة والانطلاق بها.

وإذا أرادت الصحوة الإسلامية العالمية أن تحافظ على بقايا ثقة جماهير

الأمة بها فلابد لها من استنفار جميع الطاقات الإسلامية العقلية والفكرية والثقافية وتجنيد الخبرات على مستوى الأمة كلها لا على مستوى الجماعة أو الحزب لرسم معالم المشروع الإسلامي البديل بأقرب وقت قبل أن تبدأ الجماهير مرحلة الانصراف عن أبوابها فإن الزمن لا يتوقف وإن الجماهير لن تصبر طويلا والأحداث من حولها تتسارع والضغوط من كل جانب تزداد باحثة عن الحلول، ومنتظرة للمعالجات الإسلامية الناجعة. وإذا انصرف الداخل الإسلامي عنها ولم تستطع إقناعه بخطابها، فإن عجزها عن توجيه الخطاب العالمي أكبر.

إن الحضارات ونهضات الامم نتاج فكر وتخطيط نخبة أو طليعة لكن إنجازها وتحقيقها إنما هو مجهودات أمة، ومن عجز عن تحريك الأمة ولم يستطع الخروج من شرنقة النخبة أو الحزب مات في شرنقته طال عليه الأجل أو قصر!

ولعل في مقدمة ما ينبغي انصراف الهمم ـ كلها ـ إليه بعد معالجة «الأزمة الفكرية» وبناء ما ذكرنا من الإطار الفكري والمنهجي والعمل على إعادة بناء شبكة المفاهيم الإسلامية الأساسية التي أصابها الكثير من التغيير والإنحراف ولعل مفهوم «الأمة» في مقدمة تلك المفاهيم التي ينبغي إعادة بنائها في ذهنية الأمة وعقليتها، خاصة وأن المستشار طارقا ـ حفظه الله ـ قد تناول مصطلح «الجماعة السياسية»في إطار تناوله للمسألة الأولى المتعلقة بمشكلة «نظام الحكم» والبناء السياسي الداخلي للامة، وهو تناول سليم لا غبار عليه واصطلاح مقبول لا مشاحة فيه لكن بيان مفهوم «الأمة» وما ضمنه الاصطلاح الإسلامي فيه سيزيد الأمر وضوحا إذا علم ارتباط مفهوم «الأمة الإسلامية» بموقع الأمة في إطار هذا المفهوم من بقية الأمم وعلاقة هذا المفهوم بالإطار المرجعي للأمة والهياكل والقنوات والنظم والمؤسسات والأهداف والغايات والمقاصد المرتبطة بهذا المفهوم فإن ذلك سيعين الباحث القارئ لـ«مشكلتان» و «قراءة فيهما» على الإلمام بأبعاد أخرى يفيد القارئ الإلمام بها في هذا المجال.

(١٠) مفهوم «الأمة»:

إن مفهوم الأمة ـ في اللغة العربية ـ محدود المعنى تقريبا: فهو لا يعدو «الجماعة»؛ لكن الشارع جعل مفهوم الأمة يتضمن مجموعة أمور قد تبدو لأول وهلة مفاهيم مستقلة لكنها ـ عند النظر ـ لا تنفصل عن بناء هذا المفهوم الشرعي بحال، فوحدة الأمة واستقلالها، ونهضتها، وعمرانها وشهودها الحضاري، وقوتها، وولاؤها للإيمان وأهله، وبراؤها من الكفر وأهله، كل تلك الأمور تعتبر مضمنة في مفهوم «الأمة» بمعناه الاصطلاحي، الذي استعمله فيه الشارع الحكيم تبارك وتعالى.

كما ربط بهذا المفهوم مجموعة أخرى من المفاهيم ذات البعد الإسلامي العميق كالأمانة، والاستخلاف والشهود الحضاري والخيرية والوسطية والابتلاء والإعمار والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الخير والإيمان بالله أولا وأخيرا، ويوم تفقد الجماعة عنصرا من هذه العناصر تفقد كونه «أمة» بالمفهوم الشرعي فهي إن تخلت عن الالتزام بما أنزل الله أو بعدت عن وحدتها أو تنازلت عن ولائها وبرائها أو نأت عن دورها وعن وسطيتها وعن شهودها الحضاري: فقدت الأهلية لأن تتصف بأنها أمة بالمفهوم الشرعي وإن احتفظت بلقب «أمة» بالمفهوم اللغوي الفضفاض نسبيا.

أما موقع هذه الأمة الإسلامية المخرجة للناس فهو موقع متميز هو ـ في نظري ـ: كموقع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منها، فموقعها من الامم هو موقع الشهادة والخيرية والتزكية والتعليم والقيادة، ولا ينبغي أن يغيب هذا عن البال، كما أن موقع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الأمة موقع الشاهد عليها والمعلم لها والمربي والمزكي والمطهر لنفوسها وقلوبها، وهو في الوقت نفسه رؤوف رحيم، وموقع أمتنا من سائر أمم الدنيا نفس هذا الموقع بالضبط فهي الشاهد على الناس والمعلمة والمربية والمزكية للامم والرؤوفة الرحيمة بها،

وكل ما يقتضيه قيامها بهذا الدور واجب من واجباتها وفريضة من فرائض الله تعالى عليها تقتضيه طبيعة إخراجها للناس، وابتعاثها إليهم ووسطيتها وشهودها الحضاري وكونها نواة عالمية شاملة وقطب رحى دائرتها.

ثم هي أمة قراءة بدأ تكوينها وبناؤها لبنة لبنة بنزول ﴿اقرأ﴾[1] واكتمل بناؤها بنزول ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾[2] وهي كلمة مقروءة كذلك.

وكتاب هذه الأمة الكريم القرآن العظيم يمثل الإعجاز المطلق المتحدي للبشر على الدوام أن يأتوا بمثله كلا أو جزءا، وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ممثلة موضحة شارحة، فهي ممثلة لأفضل أحكام قواعد تنزيل هذا الكتاب على الواقع المعاش في وقت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الدنيا كلها بعد ذلك أن تتأسى بهذه السنة ومنهجها في تنزيل مطلق الكتاب على الواقع النسبي، وأن تتمثلها في خطواتها كلها، وبالتالي فإن مقومات بناء هذه الأمة وقواعدها وخصائصها تمثل قبسات من تلك الخاصية المطلقة للنبوة والرسالة التي يمثلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما تمثل نفحات من ذلك الإعجاز المطلق الذي يتمثل في القرآن العظيم، فلا يمكن إعادة بنائها حين تهدم ولا يمكن أن تستحيى هذه الأمة حين تموت بغير ذلك المنهج الإلهي «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح له أولها»[3]، كما أن تلك المقومات والخصائص التي بنيت هذه الأمة عليها لا تقبل زيادة بشرية ولا نقصانا إنسانيا، كما لا يتقبل التصور الإسلامي شيئا من ذلك.

---

(١) سورة العلق: الآية ١.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣.

(٣) قول مأثور عن الإمام مالك رضي الله عنه.

وحين يحمل مفهوم الأمة بتلك الخصائص العرقية والإقليمية بحيث تطغى على خصائص العالمية والشمول فيها أو تختزل فيها تلك الخصائص، أو يحدث تغيير في المفهوم الشامل أي تغيير جزئي أو كلي، فإن ذلك يشكل إعراضا لا تقبله طبيعة هذه الأمة وقد تخرج بها عن كونها أمة مسلمة.

وبالقوة نفسها يأبى مفهوم الأمة الفرقة وضعف الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين، وضعف البراء من أعداء الله ورسوله أو المؤمنين.

ويأبى مفهوم الأمة كذلك بمفهومه الشرعي الذلة ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾[1] ويأبى الجهل المطبق، والمرض أو الضعف بكل أنواعه وبكل مفاهيمه، لأن هذه «الأمة» كما قلنا لها دور وموقع لا يمكن أن تؤديه إلا وهي متمثلة بكل خصائص القوة والقدرة وتجاوز العجز.

ويأبى مفهوم «الأمة» كذلك الظلم والطغيان بكل أشكاله، والاستبداد بكل دركاته فإذا وقع شيء من ذلك كان الجهاد (الذي يعني في هذا الموقع: بذل كل الجهود بكل أنواعها) واجبا لتقويم الجبهة الداخلية وإعادة بنائها، واحتلت البيئة الداخلية وإصلاحها الأولوية الأولى على سائر الفرائض والواجبات الجماعية، وتحولت فروض الأمة أو فروض الكفايات إلى واجبات أعيان وفروض شخصية عينية على الشخصية الفردية كما هي واجبة على الشخصية المعنوية حتى تسترد «الأمة» عافيتها ووحدتها وتؤهل من جديد لأداء دورها.

وتبدأ هذه الفروض التي هي فروض مقاومة الأمة لعوامل فرقتها وتمزقها بالكراهية والرفض القلبي لكل ما ذكرناه، والرفض العقلي الواقعي الواعي لمظاهر الانحراف ثم استعمال وسائل التثقيف والتوعية بكل أنواعها وأمضى

---

(١) سورة المنافقون: الآية ٨.

أشكالها لتنبيه وإيقاظ النائمين، وتحذير المغترين وتنقية وتطهير صفوف الأمة وتمحيصها وتهيئتها للقيام بفرائض التعديل، وإيجاد البيئة المناسبة لقبول ذلك التعديل، ثم إحاطة تلك المقومات بكل وسائل الحفظ والحماية اللازمة وفي مقدمتها الشورى وحفظ كرامة الإنسان وحقوقه ضرورية كانت تلك الحقوق أو حاجية أو تحسينية، وإقامة ركن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل مؤسسي يحول دون توقفه أو قصوره عن أداء دوره لكي لا يتكرر الانحراف في الأمة أو يعود إلى الظهور ثانية.

(١١) ومن المؤسف أن الوعي الموضوعي على هذا المفهوم «الأمة» بالشكل الذي ذكرناه قد أصابه كثير من عوامل الإضعاف في الماضي نتيجة خلل في فهم بعض حلقات منهج التصور الإسلامي، حدث في أعقاب انقلاب قبائلي سريع على الخلافة النبوية التي حولت بشكل قسري إلى ملك عضوض، وانفصل السلطان عن القرآن وصار العلماء على الشرعية والمشروعية بين الفريقين هو السمة الغالبة للعلاقة بينهما، ولم يقف التدهور عند هذا الحد بل تجاوزه خلال عقود قليلة إلى نوع من الجبرية والتسلط وإهدار الشورى وتحويل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى عمل فردي وتجاوز الناس تحذيرات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المستقبلية ولم يلتفتوا إليها ومن هذه التحذيرات «لتنقضن عرى الإسلام عروة فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهن نقضا الحكم وآخرهن الصلاة»[1] وقوله «ألا إن الكتاب والسلطان سيفترقان، فلا تفارقوا الكتاب»[2]، وإذا تأخرت الأمة في إعادة بناء العروة التي

---

(١) أخرجه أحمد وابن حبان والحاكم عن أبي أمامة وهو صحيح كما في تخريج الترغيب: ١٩٧/١للألباني.

(٢) جزء من حديث عن معاذ نصه: قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول:

انتقضت وهي الحكم ولم تتمكن من إعادة الخلافة الحقيقية على منهاج النبوة ورضيت بالشكل وغفلت عن المضمون كان لابد أن يتتابع انتقاض العرى حتى يضيع قوم الصلاة.

(١٢) تفرق الأمة:

وفي غمرة هذا الصراع المرير على الشرعية بين القيادة الفكرية والسياسية تعرض العقل المسلم لجملة كبيرة من التغيرات والبدع الحادثات والانحرافات الفكرية في النظر إلى الإنسان والكون والسلطة والحياة الدنيا والدين والأسباب والسنن وغير ذلك.

فاختلطت في رؤية المسلم الأدوار بين عالمي الغيب والشهادة وقضاياهما، وافتعل نزاع مزعوم بين الوحي والعقل واضطرب فهم المسلم بين الإرادة الإنسانية والعقل الإنساني وبين الإرادة والفعل الإلهي، لتنشأ عقيدة الجبر والقدر كما اضطربت صورتا الدنيا والآخرة، وتغير فهم الإنسان المسلم لحقيقة الإنسان ودوره في الحياة، ودب التغير إلى كثير من عناصر منظومة العقل المسلم

«خذوا العطاء ما دام العطاء ، فإذا صار رشوة على الدين فلا تأخذوه، ولستم بتاركيه يمنعكم الفقر والحاجة، ألا إن رحى الإسلام دائرة، فدوروا مع الكتاب حيث دار، ألا إن الكتاب والسلطان سيفترقان، فلا تفارقوا الكتاب، ألا إنه سيكون عليكم أمراء يقضون لأنفسهم ما لا يقضون لكم، فإذا عصيتموهم قتلوكم وإن أطعتموهم أضلوكم، قالوا: يا رسول الله، كيف نصنع؟ قال: كما صنع أصحاب عيسى بن مريم، نشروا بالمناشير، وحملوا على الخشب، موت في طاعة الله خير من حياة في معصية الله».

رواه الطبراني في المعجم الكبير: ٢٠/٩٠ رقم ١٧٢ وفي سنده انقطاع، حيث رواه يزيد بن مرثد عن معاذ، ويزيد ثقة، ولكنه لم يسمع من معاذ، وبقية رجاله ثقات، ويمكن أن يتقوى بالأحاديث الصحيحة التي في معناه.

الفكرية وحلت المفاهيم الفلسفية المستوردة بكل أنواعها ومختلف أشكالها محل المفاهيم الإسلامية واقتنع الناس من الإسلام بأشكاله فساد النظر الجزئي والقياس السطحي والاتجاه الشكلي وأسيء فهم كثير من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسنته، كما دس الكثير عليه «عليه الصلاة والسلام» كما دخل التفسير والتأويل مداخل كثيرا ما حجبت من أنوار الكتاب الكريم وصادرت على فهمه، وافترقت كلمة الأمة وتحولت إلى طوائف وأحزاب وفرق يلعن بعضها بعضا، ويكفر أو يفسق أو يبدع كل منها الآخر بتهم عقيدية أو فقهية.

واستمرت الامة بالتمزق وجاء الفهم المنحرف لسنة رسول الله ليحول الفرقة إلى حتمية تاريخية بناء على الحديث المعروف «افترقت اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي في ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة ما عليه أنا وأصحابي»[1] فلعل ما قصده الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و التحذير من الفرقة والتخويف منها وتنبيه الأمة إلى اتخاذ سائر أسباب الحذر والحيطة من الفرقة، ولكن فكر الأزمة جعل الحديث يفهم على أنه قدر حتمي لابد من تحقيقه مع أن آخر الحديث ينبه بوضوح إلى وجوب وحدة الأمة والتحذير من فرقتها أو السماح بظهور أسبابها حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم «كلها هالكة إلا واحدة ما عليه أنا وأصحابي»، وبدلا من أن يتجه البحث إلى العمل على تأصيل منهج رسول الله وأصحابه ويشاع بين المسلمين ليتمسكوا به في بناء وحدتم وينجوا بذلك من

---

(١) حديث صحيح روي من عدة طرق وبألفاظ متقاربة كما في أبي داوود والترمذي والنسائي وابن ماجة ـ انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني (١٤٩٢) و (٢٠٣).

الفرقة، أخذت كل فرقة أو مذهب تؤصل لقضاياها الخاصة والخلافية وتعتبر نفسها هي الفرقة الناجية لتزيد في فرقة الأمة وبث أسباب الصراع بين فصائلها، ومن الطبيعي أن تتراجع الأمة عن دورها وقد ابتليت بكل هذه الأمراض وأن تفقد وحدتها وأن تجتمع عليها الامم وتتداعى لتنقض عليها، لتهزم أمام الصليبيين، وقبل أن تسترد أنفاسها من ضغط الحروب الصليبية داهمها التتار، فأصابوا منها ما أصابوا، ولم تسترد عافيتها إلا في القرن الثامن الهجري على أيدي آل عثمان فتوحدت ديارها مرة اخرى، لكن المشكلات الفكرية ظلت جذورها وجراثيمها حية قادرة على الفتك بها عند أول بادرة ضعف تبدو عليها، لأن الدولة كانت تنشغل على الدوام بتوطيد الحكم ومقاومة الأعداء والاقتصار على الجانب القضائي الفقهي من الإسلام وما يمكن تسميته بالجانب المدني أو ما يسمى في أيامنا هذه بالقانون المدني أو أحكام القانون المدني، وإخضاعهما أي الجانبين القضائي والمدني للأحكام الفقهية المستمدة من الأصول الشرعية، فيكون ذلك هو نصيبها من الإسلام.

(١٣) الأمة والإنحراف السياسي:

أما الجانب السياسي فقد بقي بعيدا عن الإسلام، مخالفا لمنهاج النبوة، وكذلك الجانب الفكري فلم تعد الأمة بناء المنظومة الفكرية، ليعود العقل المسلم إلى تألقه وفاعليته منطلقا بالتصور الإسلامي السليم في عملية البناء الحضاري، وبقيت حية سائر أخطاء وأخطار مفاهيم الجبر والقدر، والصراع بين النص والعقل، وإهدار قيمة الفعل الإنساني، وإرادة الإنسان، وإهمال دور الأسباب، واختلال النظر إلى الإنسان والكون والحياة، والاهتمام بالأشكال الفقهية عن الأهداف والمقاصد الشرعية، وقبول الأمر الواقع بسلبية المستسلم بدلا من إيجابية المجاهد المناضل.

تأصيل الانحراف:

بل لقد تم تأصيل بعض المفاهيم الخاطئة، فباسم «الاحتياط وسد الذرائع» أخضع الناس للجبابرة وباسم «الإجماع السكوتي» استبد الطغاة وادعوا تمثيل الأمة الساكتة أو المسكتة بالقوة، وباسم الخوف من أخطاء الاجتهاد رسخ التقليد في كل شيء، وباسم الخوف على وحدة الأمة طولب بقبول إمامة الجور والجبر وأعلنت شرعية أحكام الجائرين والمتجبرين والمستبدين وضمر الفقه الفكري والفقه السياسي وفقه بناء الأمة والفقه الأصولي والمنهجي، لحساب النمو السرطاني للجدل الكلامي، والفقه التعبدي، والفروعي، والجزئي، فكان من الطبيعي أن تعود الأمة إلى التراجع من جديد بعد أن يخبو بريق الانتصارات العسكرية، لذلك فإن فتوحات الدولة العثمانية وغلبتها العسكرية لم تستمر إلا بضعة عقود من السنين لتبدأ دورة تراجع جديد انتهت بتمزق الأمة الكامل، وانهيار آخر رمز سياسي لوحدتها التي لم تكن كاملة وذلك في أعقاب الحرب العالمية الأولى في مارس عام ١٩٢٤م[١].

وقبل ذلك كانت بعض أجزاء الأمة تعاني، وبعده كانت أجزاء أخرى تعاني من فقدان استقلالها، وتمزق وحدتها وتخلفها وعجزها على دركات متفاوتة، لكن من أهم خصائص هذه الأمة أنها لا تفقد ارتباطها بدينها كلية، فمهما كثرت الانحرافات وتنوعت الاتجاهات تبقى طائفة منها على الحق، ظاهرة قلت أو كثرت، لا يضرها من خالفها، وفي ضمير هذه الطائفة تستقر قضاياها الكبرى مثل وحدة الأمة، وشهودها الحضاري، ووسطيتها، وعدالتها، وغير ذلك من صفاتها، فهذه الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولا تجتمع على خطأ على الإطلاق، ولا

---

(١) هذا اليوم لو وقع لدى أية أمة أخرى لاتخذته يوم حداد عام ليذكرها بوحدتها الغائبة جيلا بعد جيل، وما جرته عليها مشكلات التمزق والفرقة.

تضمحل قيمها، ولا تنتقض سائر عراها تماما، بل تبقى طائفة منها ظاهرة على الحق مهما كلف الأمر.

(١٤) ولذلك فإن كثيرا من المصلحين نادوا بوجوب إصلاح فكر الأمة وعقيدتها ومناهج ونظم حياتها، ومن أواخر تلك الأصوات التي سبقت انهيار سلطنة آل عثمان ولم تفلح في إنقاذها، كان صوت أولئك العلماء الذين حاولوا في بلاد إسلامية كثيرة أن يفعلوا شيئا كثيرا فلم يفلحوا، ومنهم السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ ـ ١٣١٤هـ / ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م) وغيره ممن نددوا بالاستبداد السياسي وكشفوا عن عواقبه الوخيمة ودعوا إلى وحدة المسلمين وإصلاح نظامهم السياسي ومعالجة أزمتهم الفكرية وبين يدي الآن بعض مقالات السيد الأفغاني أود ان أضع فقرات منها بين أيدي القراء ليروا ما إذا كانت أمتنا قد تقدمت أو تدهورت بعد ما يزيد عن ثلاث عشرة سنة ومائة سنة!!

الشرق والشرقيون في نظر الأفغاني:

ففي مقالة بعنوان «الشرق والشرقيون» كتبها السيد عام ١٣٠٠هـ وصدرها بمقدمة طويلة تحدث فيها عن الإنسان وكرامته وعن عقله وأهميته، وأهمية استخدام الإنسان لعقله، كما تحدث عن النفس الإنسانية، وشرف الإنسانية وكرامتها، وكيف كرمه الله سبحانه وتعالى على سائر المخلوقات فكأنه يمهد ويوضح انعكاسات الأزمة الفكرية على الأمة الإسلامية ثم قال بعد ذلك ما لفظه:

«إن الشرق بعد أن كان له من الجاه الرفيع سقط عن مكانته واستولى الفقر والفاقة على ساكنيه، وما غلب الذل والاستكانة على عامريه ولا تسلطت الأجانب ولا استبدت بأهله الأباعد، إلا لإعراض الشرقيين عن الاستنارة بعقولهم، وتطرق الفساد إلى أخلاقهم، فإنك تراهم في سيرهم كالبهائم لا يتدبرون أمرا ولا يتقون في أعمالهم شرا، لا يكدون لجلب النافع ولا يتجنبون عن المضار، طرأ على

عقولهم السبات ووقفت أفكارهم عن الجولان في إصلاح شؤونهم، وعميت أبصارم عن إدراك النوازل التي أطاحت بهم، يقتحمون المهالك ويمشون المداحض، ويسرعون في ظلمات هوتها نفوسهم ونشأت عن أوهامهم المضلة، ويتبعون في مسالكهم ظنونا قادهم إليها فساد طبائعهم، لا يحسون المصائب قبل أن تقصم أجسادهم وينسونها كالبهيمة بعد زوال آلامها، واندمال جراحها، ولا يشعرون لاستيلاء الغباوة على عقولهم وسيطرة ظلمات غشاوة الجهل على بصائرهم باللذائذ التي خص الإنسان بها من حب الفخار، ومن طلب المجد والعزة وابتغاء حسن الصيت وبقاء الذكر بل لاستيلاء الغفلة على عقولهم، يحسبون أن يومهم الذي هم فيه هو كالسارحة، هكذا شأنهم لا يدرون عواقبهم ولا يدركون مآل أمرهم، ولا يحذرون ما يتربص بهم عن أمامهم ومن خلفهم ولا يفقهون ما يضمره الدهر لهم من الشدائد لذلك تراهم قد رأوا الذل وألفوا الصغار وأنسوا الهوان وانقادوا للعبودية ونسوا ما كان لهم من المجد المؤثل والمقام الأمثل، لقد انهمكوا في الشهوات الدنيوية وغاصوا في اللذات البدنية وتخلقوا بالأخلاق البهيمية، وتوسدوا الكسل والفشل واتصفوا بصفات الحيوانات الضارية: يفترس قويهم ضعيفهم ويتعبد عزيزهم ذليلهم، يخونون أوطانهم ويظلمون جيرانهم، ويستلبون أموال ضعفائهم ويخيسون بعهودهم ويسعون في خراب بلادهم ويمكنون الأجانب من ديارهم لا يحمون غمارا ولا يخشون عارا، عالمهم جاهل وأميرهم ظالم وقاضيهم خائن ليس فيهم هاد يرشدهم إلى سبيل النجاة»ا.هـ [1].

ثم تعرض في صفحات عديدة إلى الخيانات بين الدول والحكومات التي كانت قائمة تلك الفترة فقال:

---

(١) مقالة نشرت في جريدة «أبو نظارة زرقاء» التي كانت تصدر في باريس في ذلك الوقت.

«إن العثمانيين اتفقوا مع الروس على اقتسام بلاد إيران!! حين تغلب الأفغانيون على أصفهان أيام الشاه سلطان حسين، ولو نظروا بمنظار التدبر إلى الأمة الروسية وما لها من العلاقات مع اليونان والرومان وغيرهم من رعايا السلطنة العثمانية، وما يمكن أن تحوز في مستقبل أمرها من القوة والبسطة ما اختلج في بالهم محالفتها ولا خطر في أذهانهم مؤامرتها».

ويستمر السيد الأفغاني موضحا: كيف كان حكام تلك الفترة وما قبلها يتحالفون مع قوى عظمى وهم في غفلة من نتائج هذه التحالفات فيقول:

«ذهل العثمانيون تهاونا منهم عن العلاقات التامة التي كانت بينهم وبين الهنود وأن سلطنتهم لو امتدت إلى تلك الممالك لدخل جميع حكامها بلا معارضة تحت لوائهم وقدروا حينئذ على قلع الحكومة الانجليزية في الهند، وسدوا عليها طريق فتوحاتها في الشرق، وشاه إيران فتح بلاده إلى الانجليز إرضاء للإنجليز وهدد الأفغان بالحرب» ا.هـ.

ونترك مصائب عصر السيد الأفغاني وما ذكره من مآسي تلك الفترة.

(١٥) فشل مشاريع الإصلاح:

لننتقل إلى «مشكلتان» اللتين أراد المستشار طارق أن يدعونا لدراستها معه مشكلة الحكم وكارثة الخليج، ومن الملفت للنظر أننا حينما نقرأ كلمات السيد الأفغاني بكل ما فيها من مرارة فكأنما نقرأ حال الأمة في أيامنا هذه من حيث الخلق والسلوك والعلاقات بين الحكام والمحكومين، والأحزاب والجماعات، وكذلك الأفراد، مائة وثلاث عشرة سنة مضت وحال الأمة كما هي لا يبدو أنها تغيرت، اللهم إلا إلى الأسوأ في بعض الجوانب ذلك لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، والأزمة الفكرية لا تزال تحتل عقول وأذهان أبناء هذه الأمة وتقود خطواتهم، وما لم تعالج هذه الأزمة الفكرية، وتبني الأمة المسلمة نسقها الثقافي، وتعد تشكيل العقلية المسلمة، وبناء النفسية المؤمنة السوية وتعمل على

إعادة تربية أبناء الأمة من جديد بحيث تغرس فيهم الأفكار الحية والعقلية المستنيرة القادرة على الإجتهاد حيث يكون الإجتهاد، والإبداع حيث يكون الإبداع والاتباع حيث يجب الاتباع فإنها لن تستطيع استئناف دورتها الحضارية المنتظرة، ولن تتمكن من السير باتجاه عالميتها المرتقبة فإن تلك الامور شروط لازمة وسنن ضرورية ولن تجد لسنة الله تبديلا.

همسة أخيرة:

وهمسة أخيرة في آذان بعض أجهزة ورموز بعض الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي:

إن بعض الأنظمة قد ضاقت ذرعا بذلك الهامش البسيط من الحريات التي أعطتها فعادت وصادرتها من جديد تحت ستر مختلفة.

وبعض الأنظمة لا تزال تعيش أحلام مرحلة بيع رؤوس الإسلاميين وأمثالهم إلى القوى العالمية، أو المساومة على حرياتهم لكسب المساعدات والدعم الدولي والتأييد.

لقد آن الأوان لأن يدرك الجميع أن أفضل الضمانات وأقواها لأي نظام تلاحمه مع الأمة، وكسبه لثقتها، وأقوى وسائل البقاء لأي نظام قيامه على دعائم الشرعية الحقيقية النابعة من إيمان الأمة وضميرها.

كما آن الأوان لتدرك بعض الأنظمة أن زمن اللعب على حبال التوازنات الدولية قد ولى، وأن أفضل وسائل القوة والبقاء لأي نظام تكمن في توحيد الأمة ورص صفوفها وكسب ثقتها.

فإن زمن الحرب الباردة وبيع رؤوس الفصائل الإسلامية للروس أو الأمريكان ورؤوس بعض الوطنيين أو الشيوعيين للقوى الغربية قد ولى كذلك، ولذلك فلقد كانت نكتة غبية وسمجة تلك التي قالها لبيكر أحد رموز

الدكتاتوريات المعاصرة: «أخشى أن تأتي في زيارتك القادمة فتجد على هذا الكرسي واحدا من ذوي اللحى الكثة أو تجدني قد رضخت لهم وذهبت إلى الجامع فيكون لقاؤنا القادم في الجامع الكبير». ولمثل هذا قال تعالى: ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين. لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾(١).

إن من خذله الله وكرهته أمته، ونبذه بلده لا يغني عنه بيكر ولا غيره من الله شيئا.

نسأل الله ـ تعالى ـ أن يهيئ لهذه الأمة أمر رشد يعز به أهل طاعته، ويذل به أهل معصيته، وتعلو فيه كلمته، وأن يعيننا على تغيير ما في العقول والقلوب والأنفس لتصح العقيدة ويستقيم التصور وتولد الأفكار السليمة الحية وتنطلق الأمة من جديد مستأنفة حياتها الإسلامية ودورة حضارية جديدة وعالمية طال انتظار الدنيا لها، والله ولي التوفيق.

كتبه : د. طه جابر العلواني

---

(١) سورة البقرة: الآية ١١٤.

الفصل السادس

حاكمية الكتاب

إن هذه الدراسة لن تقف طويلا عند تحليل الجوانب اللغوية والاصطلاحية لمفهوم «الحاكمية»، لأن المفاهيم تختلف عن المصطلحات. ففي حالة دراسة مصطلح من المصطلحات قد يكفي الباحث أن يقوم بتحديد جذر المصطلح اللغوي والإلمام بمعانيه اللغوية ثم الانطلاق نحو استخدامات أهل الاصطلاح له في جوانبه المختلفة لبيانها والخروج بتصور بعد ذلك للمصطلح وما يعنيه وما يدل عليه، ويمكن للباحثين ـ بعد ذلك ـ أن يصلوا في المصطلح إلى نوع من التحديد الذي قد ينتهي بوضع حد جامع مانع له أو في أقل الأحوال يساعد على تقديم تصور برسم واضح المعالم له، لكن المفهوم ـ كما هو الحال ـ في «الحاكمية الإلهية» يمثل جذرا فلسفيا وفكريا وثقافيا متشعب الفروع، ومتعدد الاتجاهات تمثل فروعه واتجاهاته المختلفة دائرة فلسفية وثقافية تتسع أو تضيق لكنها في سائر الأحوال تتصل اتصالا وثيقا بالنسق المعرفي الذي ينتمي المفهوم إليه، فيتصل المفهوم بمصادر معرفة النسق ونظرية معرفته وفلسفتها ومقاصدها وإطار النسق المرجعي وواقعه التاريخي إن كان له تجسيد في التاريخ. ومن الصعب أن لا يكون لمفهوم يتخذ شكل المفهوم حقيقة ومعنى، خبر أو تجسد في التاريخ، كذلك لابد من تتبع آثار المفهوم ونتائجه ثم مصادر بنائه وموارده في مختلف جوانب الحياة الفكرية والثقافية. إن بعض المفاهيم الإسلامية تكاد

تمثل في حد ذاتها ما يمكن تسميته بتخصص دقيق في لغة العصر التعليمية، بحيث لو أريد تدريسه وشرحه وتعليمه بالمستوى الذي ذكرنا لاقتضى ذلك عشرات الساعات الدراسية وربما مئات منها، خاصة إذا كان هذا المفهوم في مستوى مفهوم «الحاكمية الإلهية» في المنظور الإسلامي.

وليتبين صدق هذه الدعوى أود أن أشير إلى شبكة المصطلحات أو المفاهيم الفرعية التي يستدعيها مفهوم «الحاكمية الإلهية» عند النظر فيه ومحاولة تحليله، والتي يعتمد عليها في تركيبه، ولابد من توضيح نفسه ضمنها، إذ من الصعب إن لم يكن من المتعذر، أن يلم بمفهوم الحاكمية الإلهية دون فهم تلك الشبكة والإلمام بها.

ومن هذه المفاهيم، مفهوم الدين، ومفهوم العبادة، ومفهوم الحكم بمعانيه المختلفة سواء أكان شرعيا أم تشريعيا أم عرفيا، ومفهوم الالوهية والخلق والعبودية والدنيا والآخرة، والخطاب، والحلال والحرام، والمطلق والنسبي، والعام والخاص، والشرائع، ووحدة الدين، والأرض، وغير ذلك من أمور تتعذر الإحاطة بجوانب المفهوم المختلفة بدون الإلمام بها وتصنيفها. فبقطع النظر عن تفاوت طبيعة ومستويات تلك المصطلحات والمفاهيم المحيطة بالمفهوم الأصلي موضوع الدراسة والتحليل لا يمكن الإلمام بحقيقته وفهمه دون إلمام بها بأي مستوى من مستويات الالمام التي يقتضيها فهم ودراسة ذلك المفهوم.

إن الناس كثيرا ما يخطئون في استعمال المفاهيم بمجرد الربط بين الجذر اللغوي الذي يمثل عنوان المفهوم وبين بعض أنواع الاستعمال فيشيع بعض ما يمكن أن نعتبره «وعيا كاذبا» عند إمعان النظر في تلك المفاهيم، وما هو بوعي في حقيقته. ومفهوم «الحاكمية الإلهية» خلال العقود القليلة الماضية جرى تداوله بأشكال مختلفة من مدارس فكرية متنوعة بذلك الشكل الذي ألمحنا إليه. فبعضهم تناوله كما يتناول الشعر بحيث يكفي لمتناوله أن يقوم بتحليله ثم

تركيبه ليكتشف معناه، وبعضهم تناوله باعتباره واحدا من أهم مقاصد الشريعة يمكن أن يعتبره أصلا يفرع عليه أحكاما وفروعا، إلى غيره من أنواع التناول التي لم تزد المفهوم إلا غموضا.

وهذه المحاولة ستعمل على التنبيه إلى ما أحاط ويحيط بهذا المفهوم من إن هناك أمورا لابد من توضيحها لتستطيع هذه المقدمة أن تتضافر مع البحث القيم في تقديم التصور المناسب لهذا المفهوم ؛ فإن الاضطراب والارتباك في تناول هذا المفهوم من مختلف المدارس ظل سائدا في هذه الدراسات حتى الآن.

ولكي لانسقط في وهم الحسم بقول الكلمة الأخيرة في هذا المفهوم الخطير، فإننا نود أن ننبه إلى بعض المعالم التي تعتبر ملاحظتها والوقوف عليها ضرورية لفهمه، فإن لم يكن ذلك، فإنه يكون مساعدا للوصول إلى نوع من الدقة والتحديد في مقاربته.

(أ) أود أن أنبه إلى دعوة إبراهيم عليه الصلاة والسلام أبي الأنبياء، فقد خاطبه الله جل شأنه قائلا: ﴿إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾[1]. فهناك إذا إمامة بجعل جاعل هو الله سبحانه وتعالى. وهناك ظلم وعدل، كقيم لابد أن تعرف، وظالم لنفسه من البشر، ومقتصد، وسابق بالخيرات، والإمامة في هذه الآية الكريمة تأخذ شكل عهد إلهي بين الله -جل شأنه- وبين الإنسان. عهد لا يناله الظالمون ولا يقتربون منه ولا ينبغي لأحد أن يقربهم منه بحال، فضلا عن أن يمكنهم منه.

وتبرز قيمة العدل هنا كمقابل للظلم باعتبارها الهدف الأول -بعد التوحيد- من أهداف الأنبياء ولمن يقومون في الناس بالإصلاح مقام الأنبياء من بعدهم. وهنا تبرز جملة من المصطلحات والمفاهيم الفرعية ؛ إمامة قائمة على جعل

---

(١) البقرة : ١٢٤.

إلهي، وعهد إلهي. وظلم وظالمون يقابله عدل وعادلون، إلى غير ذلك. ويفتح هذا الخطاب من الله سبحانه وتعالى إلى أبي الأنبياء إبراهيم نافذة على أولئك الذين جعلهم الله أئمة يهدون بأمره من الأنبياء والمرسلين، الذين أمرنا بالإيمان بهم وأمرنا أن نقتدي بهداهم: ﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون﴾[١]، ﴿واجعلنا للمتقين إماما﴾[٢]، ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾[٣].

(ب) تبدو في عملية الإمامة وارتباطها بالجعل الإلهي، فكرة الاصطفاء الإلهي. فهذه الفكرة ينبغي أن تلاحظ مع عملية الجعل والاختيار والاصطفاء الفردي: ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس﴾[٤]، اصطفاء يرتبط بمواصفات محددة لتفهم بها عملية اصطفاء الله ـ تعالى ـ لشعوب وأمم: ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾[٥]، وعملية الاصطفاء الإلهي لأفراد يكونون أنبياء ورسلا وأقواما يختارون ليكونوا ميدان نشاط هؤلاء الأنبياء والرسل وميدان قيادتهم وميدان هدايتهم. هو أمر لابد من ملاحظته ونحن نتحدث عن «الحاكمية الإلهية» وهي اصطفاء لأداء مهام محددة استخلافية.

(جـ) لابد لنا من أن نرجع قليلا إلى الوراء للنظر في تاريخ النظم القانونية والتشريعية والاجتماعية التي عرفتها البشرية في مختلف عصورها، لنجد أن هناك

---

(١) السجدة: ٢٤.

(٢) الفرقان: ٧٤.

(٣) الأنعام : ٩٠.

(٤) الحج: ٧٥.

(٥) آل عمران: ٣٣.

نظما قد قامت على أساس «حكم إلهي» أو «حاكمية إلهية» بشكل من الأشكال، نظما كثيرة عرفها السومريون والأكاديون وعرف بعضها البابليون، وعرف بعضها الفراعنة وغيرهم من أبناء الحضارات القديمة، كما نجد نظما كانت تحكم باسم الشعب، شعب المدينة أو القبيلة أو سوى ذلك. وإذا نظرنا في ذلك التاريخ ورأينا ولاحظنا مسيرة فكرة «الحكم الإلهي» أو حكم من خارج الإنسان ولاحظنا مسيرة ما يقابله، فإن ذلك سيساعد كثيرا على الوعي بطبيعة فكرة الحاكمية بإطلاق. فكثير من النظم والقوانين القديمة نسبت إلى «الدين» بشكل من الأشكال، فكانت بعض نظم الحضارات القديمة تصدر عن الكهنة وبعضها يصدر عن الملوك أو القادة. فما يصدر عن الكهنة يعتبر أنه وحي الآلهة، أو ظل الإله في الأرض، ويعطي هذا النوع من القواعد أو القوانين أو الأوامر سلطة إلهية، أو قوة في هذا المجال. وفي مقابل ذلك عرفت بعض الشعوب القديمة وخاصة شعب روما فكرة اعتبار التشريع أو القاعدة التشريعية عملا إنسانيا يصدر عن الإنسان نفسه ولا يصدر عن الآلهة. وبذلك عبروا عن رغبتهم في فصل الدين عن القانون في روما فصلا لايزال يعتبره كثير من فقهاء القانون من أهم الخصائص المميزة للقانون الروماني عن أغلب النظم القانونية القديمة.

ولقد رد بعض مؤرخي النظم القانونية والاجتماعية الدور الأول في اتخاذ الملكية نظاما عاما في حضارة بلاد ما بين النهرين القديمة إلى الدين. وقد كانت المدن السومرية تحكم في الأصل حكما دينيا، ولكن الحاكم المدني يعتبر خليفة الإله في الأرض، وهو الكاهن الأكبر في المملكة، وبالتالي هناك ما يشبه التوحيد بين السلطتين الزمنية والدينية لديهم. وتنفذ الأحكام باسم الإله في تلك الحضارة القديمة، بل إن اختيار الملك ذاته كان في تلك الحضارة ينسب إلى الإله، فكان الإله هو الذي يختار الملك بنحو من الأنحاء.

أما في عهد الملوك الأكاديين، فقد برزت عندهم فكرة الحكومة العالمية

ووصف الملك الأكبر بأنه ملك جبهات العالم الأربع، ثم اعتبر الملك نفسه واحدا من الآلهة، مسؤولا عن تنفيذ إرادة مجموع الآلهة في الأرض فهو تعبير عن إرادة الآلهة ولا يعمل إلا بوحي منها، وهو مسؤول أمام الآلهة عن أخطاء رعاياها وانحرافاتهم، وبذلك يفرض على رعايا الآلهة طاعة مطلقة في الغالب.

اما في دولة الحيثيين في بلاد ما بين النهرين فقد تغير الحال قليلا عما كان عليه في الملكيات الكبيرة ذات القانون الإلهي في مصر أو في بابل ليصبح الملك قائما على دعائم القوة فقط، ولتصبح شرعية وجود الملك وطاعته قائمة على كونه قويا منتصرا قادرا على تحقيق الانتصار على سواه، أما الناحية الدينية فالملك لا يعتبر إلها ولا قائما مقام الإله في هذه الدولة، لكنه يعتبر مزودا بمدد إلهي ما دام قادرا على الانتصار، ويمكن أن يدخل بعد موته في عداد الآلهة ويعامل على أنه واحد منهم بعد ذلك أو يعتبر وسيطا. كما كان الحال عند البابليين. بين الآلهة والناس، وتعتبر أحلامه ومناماته وتفاؤله وتشاؤمه وسيلة من الوسائل التي تعبر عن صلته بالآلهة.

وقد يكون أهم الشعوب التي لابد من التذكير بتراثها في مجال الحاكمية الإلهية ـ العبرانيين ثم بني إسرائيل. والعبرانيون مصطلح أشمل وأعم من مصطلح بني إسرائيل، فهو في أرجح أقوال المؤرخين يتناول كل أولئك الذين عبروا الفرات باتجاه فلسطين وغيرها، واستقر بعضهم في فلسطين واختلط بالساميين واعتنق عقائدهم وذهب بعضهم إلى مصر وأقام فيها. فالعبرانيون أو العبريون منهم مصريون ومنهم ساميون قادمون من العراق تركوا بلاد ما بين النهرين إلى فلسطين وإلى مصر في الدرجة الأولى أو إلى مناطق مجاورة بالنسبة للبعض.

وقد قضى العبرانيون فترة طويلة في تنقل، وفي حالة أشبه ما تكون بحالة البداوة يضربون في الأرض سعيا في ابتغاء الكلأ، ويميلون إلى الاستقرار عندما يجدون سبله ووسائله والمياه المساعدة على ذلك. وقد كانوا في تلك المرحلة

قبائل: تتكون القبيلة من مجموعة من الأسر التي تعتبر نفسها ذات أصل واحد.

والرابطة الأساسية في هذا النوع من النظم القبلية هي رابطة الدم، التي قد تكون في بادئ الأمر، في حالة صغر القبيلة، حقيقية، ولكن بعد أن تتداخل في كيان القبيلة عناصر أخرى تقتضي القبيلة انخراطها في سلطتها وترتضي هي ذلك يصبح هناك شيء أوسع من رابطة الدم فيما بين هؤلاء الذين يكونون القبيلة المختلطة. والمرجع في حكم القبيلة سواء في أعراف العرب أو في أعراف غيرهم ممن عاشوا حياة بداوة هو شيخ القبيلة، فهو الحاكم فيهم وهو صاحب السلطة المطاع من القبيلة بإرادتها ورضاها. أما العبرانيون فكان لديهم شيوخ لقبائلهم.

لكن الملفت للنظر أن كثيرا من هؤلاء الشيوخ كانوا يلقبون بالنصوص فيقال نصي، أو فلان (نص) يراد به شيخ أو رئيس القبيلة باعتبار أنه قد اختير من نواصي القوم وأشرفهم فهو نص أو نصي باعتباره قد تم اختياره من النواصي أو من الرؤوس والأشراف[1]، وبقيت قبائل العبريين في بلاد كنعان «فلسطين»، واختلطت بالساميين من أهل الجنوب واعتنقت عقائدهم، ثم هاجر إسرائيل وبنوه إلى مصر حيث كان يوسف عليه السلام قد سبقهم إليها إثر كيد إخوته له ثم أصبح وزيرا لفرعون فيها. ويختلف المؤرخون في تحديد تاريخ هذه الهجرة، وإن كان منهم من يميل إلى تحديدها بالقرن الثامن عشر قبل الميلاد، وأقام بنو إسرائيل في شرق الدلتا في مصر رعاة في أول الأمر ثم زراعا مستقرين استقرارا امتد في الزمان عدة قرون. وإذا تجاوزنا هذه المصادر التي تقوم على نوع من الافتراضات، وحاولنا أن نجد ما يمكن الاعتماد عليه بشكل أو بآخر نجد بين

---

(١) تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، محمد بدر.

أيدينا نصوص العهد القديم التي حددت الفترة بين وصول إبراهيم وهجرة إسرائيل وبنيه بما يزيد على قرنين أو بالأحرى مئتين وخمسة عشر عاما كما في سفر التكوين(١٢/٤)، حيث ورد قوله: كان عمر إبراهيم خمسة وسبعين عاما عندما ترك حران إلى فلسطين وبعد خمس وعشرين سنة ولد إسحاق كما في (٢٥ / ٢٦) ؛ وعندما كان عمر إسحاق ستين عاما ولد له يعقوب كما في الإصحاح (٩ / ٤٧)، وأن يعقوب قد وصل إلى مصر وعمره ١٣٠ سنة، وحين شاءت حكمة الله جل شأنه اصطفاء بني إسرائيل وإخراجهم من حالة الشتات والقبلية والتشرذم ليكونوا قوما وليحملوا التوراة وأذن بخروجهم من مصر، فاختار لهم موسى كليمه عليه السلام ليقوم بهذه المهمة وليؤدي هذه الرسالة، وليوحد قبائل بني إسرائيل ويجعل منهم شعبا ويجعل منهم قوما ويوجد بينهم رابطة عقيدة ودين. كان لابد لتوحيد القبائل والأسباط الإسرائيلية وجعلها شعبا واحدا من كثير من الجهد الذي بذله موسى وأخوه هارون عليهما السلام منذ الخروج ببني إسرائيل من مصر ومجاوزته بهم البحر. وكان من أبرز الوسائل التي اتبعت في توحيد هذه القبائل وتحويلها إلى شعب الالتفاف الذي صاروا إليه حول موسى عليه الصلاة والسلام باعتباره رسولا إلى بني إسرائيل، فهذا الالتفاف جعل من جميع الملتفين حوله المتقبلين لرسالته جزءا من شعب الله، وجعل الأرض المقدسة التي بارك فيها وأخرجهم إليها أرض مملكة الله، فمن أراد أن يكون ضمن شعب الله وينضم إلى مملكة الله من بني إسرائيل، فليس عليه إلا أن يتقبل «حاكمية الله» المباشرة، وأن يتقبل فكرة الإيمان بموسى وأخيه هارون عليهما السلام نبيين مرسلين من الله ـ جل شأنه ـ يحملان إلى الشعب رسائله وكلماته، وأن يتقبل الخروج إلى الأرض المقدسة والإقامة فيها والارتباط بها، وأن يتقبل ما ورد في التوراة وما ورد في الألواح التي جاء بها موسى عليه السلام من ربه. وقد ارتبط ذلك بأن الله سبحانه قد استجاب لكل ما كان ذلك الشعب

يطلبه من عطاء إلهي، فحينما طلبوا الماء فجره لهم، وحينما طلبوا طعاما معينا هيأه لهم وأنزل الله عليهم المن والسلوى: ﴿فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا﴾[1]، وربط بين العطاء الإلهي المعجز وبين الخوارق الحسية التي أعطيها موسى وبين العقوبات الصارمة، والتشديد في وجوب المتابعة منهم حين يرفضون طاعة الله جل شأنه: ﴿وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة﴾[2]، فإذا رفضوا أخذ ما أوتوا جاءتهم مثل هذه الخوارق لينسجم ذلك العطاء الإلهي المباشر مع تلك العقوبات الصارمة التي تشير إلى أن هذا الشعب، وقد أعطي ما أعطيه واستجاب الله لكل ما طلبه وأراه من خوارق آياته ما أراه، لم يبق أمامه إلا الخضوع والاستسلام والطاعة المطلقة للإله جل شأنه، ومع ذلك فقد كان بنو إسرائيل كثيري التمرد، كثيري الخروج على هذه الحاكمية الإلهية المباشرة.

ويكفي أن نشير إلى حادثة ردتهم الجماعية، حيث ارتدوا بمجرد أن غادرهم موسى، وعبدوا العجل بالرغم من وجود أخيه هارون بينهم، فكانت ردة جماعية من قبل هذا الشعب المختار عن تأليه الله وعبادته والخضوع لحاكميته، بل كانوا كثيرا ما يثورون على موسى ويلومونه على إخراجه لهم من أرض مصر وحرمانهم من الأطعمة المصرية، وهناك في سفر الخروج جملة من الإصحاحات تشير إلى هذا الأمر، يمكن النظر إلى الإصحاح (٥،٣/٣٣،٩/٣٢) وغيرها كما وردت في القرآن الكريم إشارات إلى هذا.

وفي سفر الخروج يؤكد الإصحاح (١٧ / ٣) قول هارون لموسى: «أنت تعلم كم يميل هذا الشعب إلى فعل الشر»، حين عاتبه موسى على تخليته بينهم وبين

---

(١) البقرة : ٦٠.

(٢) الأعراف : ١٧١.

عبادة العجل، ثم شاءت إرادة الله أن يحدث لهم كثير من الأمور، وتقع فيه جملة من التطورات خاصة بعد وفاة موسى وأخيه هارون.

فلقد تفرقت كلمتهم من جديد واختلت نظمهم وانحلت أواصر التضامن فيما بينهم وانخرط بعضهم في شعوب مجاورة، وتأثر بعضهم بتلك الشعوب المجاورة حتى بلغوا مستوى عبادة الأصنام كما يشير إلى ذلك العهد القديم في كتاب «القضاء». وفي تلك المرحلة انتشرت بينهم الفتن والشدائد، وكلما قام فيهم نبي لدعوتهم للوحدة والتكاتف من جديد أصابه منهم ما أصابه فقتلوا الكثير من أنبيائهم وتمردوا على سلطانهم وارتضوا لأنفسهم تلك الحالة السيئة التي كان الله سبحانه وتعالى قد أنقذهم وأخرجهم منها. فرموا بجملة من العهود منها ذلك العهد الذي عرف بـ«حكم القضاة»، ثم ذلك العهد الذي عرف بـ«عهد الملوك». وقد بعث الله لهم في مرحلة من المراحل داود وسليمان كخلفاء: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى...﴾[1]. فانتقل الأمر من مرحلة «الحاكمية الإلهية» المباشرة إلى حاكمية استخلاف أنبياء ومرسلين يحكمون في ذلك الشعب بشريعة الله، وبما جاء في التوراة باعتبارهم رسلا مستخلفين عن الله.

وإذ لم تقف عمليات تمردهم وانحرافهم في إطار ذلك الأمر طلبوا من الله أن يجعل لهم ملوكا كغيرهم من الناس تأثرا بمجاوريهم، ورغبة منهم في محاكاتهم، كيف لا وقد حاكوا أولئك الأقوام الذين جاوروهم في بعض الفترات والمراحل في عبادتهم الأصنام، فكيف لا يوافقونهم في هذا ؟!، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الأمر حين قال جل شأنه: ﴿إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا﴾

---

(١) ص : ٢٦.

فجعل الله لهم طالوت ملكا، ﴿قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه...﴾[1].

فإذا نستطيع أن نقول: إنه في بني إسرائيل قد عرفت «الحاكمية الإلهية» بشكل فيه كثير من التحديد، فهناك كتاب سماوي أنزل وألواح أنزلت مكتوبة نصا (زعموا أنه سبحانه قد خطها بإصبعه)، وقد أمروا وكلفوا بتطبيقها، وهناك أنبياء مرسلون يقومون على عملية التبليغ والتوسط بينهم وبين الله جل شأنه ولكنهم جميعا يشتركون في ملاحظة خوارق العطاء، وتلك المكرمات الإلهية المباشرة، وفي الوقت نفسه يشتركون في ملاحظة العقاب الشديد عندما يقع انحراف عن تطبيق التوراة أو تطبيق الشريعة، وفي العهد الملكي لهم وعهد الاستخلاف استقام لهم الأمر قليلا في عهد داود ثم في عهد سليمان، ولكن بمجرد وفاة سليمان عليه السلام حاق بالقوم ما أنذرهم الله جل شأنه به من أن انحرافهم سوف يسرع بهلاكهم. وهكذا احتل الآشوريون عاصمة إحدى المملكتين، إسرائيل سنة ٧٢١ق.م وضموها لامبراطوريتهم، واستولى نبوخذنصر على مملكة يهوذا ودمر المعبد سنة ٥٨٧ ق.م، وأخذ أهلها رقيقا إلى بابل لتبدأ مرحلة جديدة تمر بعدها كل تلك القرون المتطاولة والتي انصهر فيها بنو إسرائيل في كل شعوب الأرض ودخلوا في كل الأديان المشركة والموحدة واعتنقوا مختلف النحل ليعودوا اليوم يتحدثون عن أرض الميعاد وعن إقامة مملكة إسرائيل، وإقامة الهيكل والعودة إلى ما كان عليه الآباء بناء على ما زعموا أنه كان وعدا إلهيا قد قطع لهم بأن يرثوا هذه الأرض المقدسة (وما ورثتهم ذاك أم ولا أب).

---

(١) البقرة : ٢٤٦، ٢٤٧.

الحاكمية الإلهية في التصور الإسرائيلي

يمكن أن نحدد أهم المبادئ الأساسية «للحاكمية الإلهية» كما هي في التصور الإسرائيلي:

المبدأ الأول: بأن الله ـ جل شأنه ـ قد اختار شعبه من بني إسرائيل، واختار تبارك وتعالى أن يكون الحاكم المباشر لهذا الشعب، وأن يكون من بين أبناء هذا الشعب أنبياء ورسل يتصلون بالله، ويأخذون منه تعاليمه ليبلغوها لهذا الشعب، وهي تلك التعاليم التي اشتملت عليها الأسفار الأولى من العهد القديم، وبخاصة سفري «الخروج والتثنية» باعتبار أن تلك الأسفار هي كلام الله المباشر للشعب، كما أنه جل شأنه قد قدم على لوحين الوصايا العشر التي كتبها بنفسه جل شأنه وخطها بإصبعه كما تزعم بعض نصوص التوراة في سفر «التثنية» ليقدمها رسوله موسى إلى شعبه المختار ليقوم بتنفيذها وتطبيقها، وأن هذا القانون الذي جاء إنما هو قانون الله وكلامه لا يملك أحد من الناس بما في ذلك الأنبياء والمرسلون الذين حملوا الرسالة من الله إلى الشعب لا يملكون التدخل فيها بالتغيير أو بالإضافة أو بالنقص أو بالتأويل فليس لأحد غير الله جل شأنه رسولا كان أو نبيا أو حاكما أو حبرا أو ربيا أن يقوم بعملية نسخ أو تبديل لشيء من كلام التوراة أو إضافة شيء إليه.

المبدأ الآخر: أن هذه الحاكمية أو هذا الاختيار يجعل من شعب إسرائيل أقرب الشعوب إلى الله تعالى، بل أبناء الله وأحباءه، وأنه ليس لأحد من العالمين مكانة كمكانتهم، وهذا يعطيهم صفة خاصة تجعل منهم شعب الله، ويعطي أرضهم مكانة القداسة بحكم تقديس الله جل شأنه لهم. وكانت هذه الحاكمية بهذا الفهم وبهذه الطريقة واضحة مفهومة لديهم قبل أن ينتقلوا إلى مرحلة «القضاة»، ثم إلى مرحلة «الخلفاء»، ثم «الملوك الأنبياء» أو «الخلفاء الملوك» كما هو الحال بالنسبة لنبي الله سليمان، لذلك نستطيع أن نقول: إن تاريخ هذا المفهوم

يتضح أكثر ما يتضح في تاريخ بني إسرائيل، وفيما كانوا عليه بالصورة التي أشرنا إليها، وبذلك نستطيع أن نقول: إن مفهوم «الحاكمية الإلهية» في النظام الديني اليهودي قائم على تعامل إلهي مباشر مع قوم معينين هم بنو إسرائيل أعطاهم من العطاء كل ما يريدون وتشتهيه أنفسهم، وفي الوقت نفسه قابل هذا العطاء الخارق بعقاب خارق عند الانحراف والمعصية. فالعلاقة بين الله وشعبه المختار هي علاقة عهد مباشر، ولذلك سميت التوراة بالعهد سواء قلنا العهد الجديد أو القديم، فهو عهد بينهم وبين الله، أو هكذا تصوره النصوص التي أشرنا إليها.

تطلع بني إسرائيل إلى التخفيف

وبمتابعة هذا نستطيع أن ننتقل إلى مؤشر آخر مهم في هذه الحالة، وهو أن اليهود بعد كل تلك المراحل كانوا حريصين الحرص كله على أن يحصلوا من الله ـ تعالى على نوع من التخفيف في المجال التشريعي فكأنهم بعدما تدرجوا من «الحاكمية الإلهية المباشرة» إلى «حاكمية الاستخلاف النبوي» إلى «حاكمية الملوك الأنبياء، ثم الملوك العاديين»، قد بدأوا يحاولون وهم يرون أن كثرة انحرافاتهم متأتية من الشدة التي جوبهوا بها من الباري ـ جل شأنه ـ ومن الشريعة التي اشتملت التوراة عليها، كانوا يرون لو أن الله خفف عليهم التكاليف، ودفع عنهم العقوبات، وغير من اتجاهات التكليف التي كانت اتجاهات قسر وضغط وتشديد وإصر وأغلال لتقييد قوم كان من غير الممكن تقييدهم بشيء، دون استعمال هذه الأساليب. فسألوا الله سبحانه وتعالى التخفيف، وتسجل سورة الأعراف في القرآن العظيم الذي جاء بعد عملية الردة الجماعية التي سقط فيها بنو إسرائيل قول الله جل شأنه: **﴿واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل**

السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين. واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون. الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾[1]، توضح لنا هذه الآية الكريمة كيف كانت المحاولة الأخيرة في حياة موسى أن يطلبوا من الله جل شأنه تخفيف الشريعة ليمكنهم احتمالها وتنفيذها وتطبيقها، ولكن الله جل شأنه قد اقتضت حكمته أن يجعل التخفيف خاصية الشريعة الخاتمة والرسالة العالمية الأخيرة، وليست خاصة بذلك الشعب الذي طالما تمرد وانحرف ورفض كل أنواع الالتزام بتلك الشريعة المنزلة عليه، والتي كانت سبب وحدته ولمه من الشتات وإخراجه من ذل العبودية، ولكن ذلك الشعب لم ير نعمة الله جل شأنه عليه ولم يرع حق الله ـ جل شأنه ـ عليه في ذلك كله.

لعله اتضح مما تقدم بعض آثار مفهوم «الحاكمية الإلهية» في العقل اليهودي، حيث قد انعكس المفهوم وظلاله على كل جوانب الحياة لديهم، فانعكس على رؤيتهم الكلية وتصورهم وخصائصه ومقوماته ومفاهيمهم للإنسان والشريعة والكون والحياة والعبودية والألوهية والنظام العام. فكل هذه الأمور قد تأثرت بمفاهيم «الحاكمية الإلهية» عندهم.

---

(١) الأعراف: ١٥٥ ـ ١٥٧.

وهنا تتضح الحاجة إلى مجيء رسول آخر ورسالة أخرى تقوم بعملية التصحيح وتقويم تلك الآثار التي نجمت عن تأثر العقل اليهودي بكل تلك المنظومة المفاهيمية التي جعلته على تلك الحالة من الاضطراب: اضطراب العلاقة بالله، واضطراب العلاقة بالكون، واضطراب العلاقة بنفسه، واضطراب العلاقة بأنبيائه، واضطراب العلاقة بجيرانه، فكان أن أرسل الله جل وعلا عيسى عليه الصلاة والسلام ليهدي . كما قال . الخراف الضالة من بني إسرائيل، وليصدق الذي بين يديه فيقوم بعملية استرجاع له وتمحيص ونقد وتمييز للصحيح منه عن الفاسد، فكان ابن مريم عليه السلام، وقد أرسل لبني إسرائيل مصدقا لما بين يديه من التوراة وليحل لهم بعض الذي حرم عليهم، وليبشر العامة الشاملة ليخاطب البشرية كلها، وقد أقر السيد المسيح عليه السلام ما جاء في التوراة فقال: «لا تظنوا أني جئت لأنسخ الشريعة أي التوراة، ما جئت ناسخا بل مصدقا لما فيها، وأقولها لكم حقيقة إلى أن تزول السماء والأرض لا ينسخ حرف من الشريعة ولا نبرة على حرف حتى يتحقق كل شيء»، وقال عليه السلام: «زوال السماء والأرض أكثر سهولة من أن تسقط نبرة على حرف من الشريعة»، ولكن هذا التأكيد من السيد المسيح على أنه ما جاء إلا ليجمع الكلمة من جديد على التوراة، وليعلمهم كيف يطبقونها بصدق وحق وردت فيه إصحاحات كثيرة من الأناجيل مثل: إنجيل متي (٤ / ٤)، وما ورد أيضا في متي (٢٢ / ٤٧ إلى ٤٠)، وكذلك بعض ما جاء في إنجيل لوقا (١٦ / ١٧) وغيرها، والتي تشير إشارة واضحة إلى أن السيد المسيح وهو يعزز سلطان التوراة ويدعو إلى الالتزام بها فيما جاء به وتعليمهم كيفية تطبيقها بشكل صادق بقطع النظر عن حيلولة الظروف بينه وبين تحقيق كثير من ذلك على يديه عليه السلام، غير أنه يدل دلالة واضحة على أنه بذلك كان يعزز ما جاء في تلك الشريعة سواء منها ما

يتعلق «بالحاكمية الإلهية» أو بغيرها من تشريعات، لكن الفكر النصراني لم يشتمل على مثل ما اشتمل عليه الفكر اليهودي فيما يتعلق بهذا المفهوم بالذات؛ لأنه انصرف إلى الأمور التصحيحية التي كان عليه السلام يكثر منها مؤكدا عليهم أنهم قد أساءوا فهم نصوص التوراة وتمسكوا بحرفيتها وتجاهلوا أو تناسوا روحها. فهو يحاول فيما جاء به أن يعيد إلى عقولهم وقلوبهم فهم التوراة روحا ونصا وليس نصا فحسب إلى غير ذلك من أمور، ولذلك فإنهم حينما كانوا يثيرون أو يناقشون معه بعض الأمور ذات المعنى القريب من هذا المفهوم، كثيرا ما يحاول أن يضرب لهم الأمثال ويحاول أن يصرفهم إلى جوهر الأمر وروحه، ففي إنجيل متي (٥ / ٣٩)، ولوقا (٦ / ٢٩) يقول: «علمتم أنه قيل العين بالعين والسن بالسن حسن، وأقول لكم: لا تقاوموا المرء السيئ بل على العكس من صفعك على خدك الأيمن فامدد له الآخر أيضا»، وهذا وإن كان يستفاد منه أنها محاولة منه عليه السلام ليصرفهم عن قضية العقاب وهو تشريع وارد في التوراة، ولكنه ليس كذلك، وإنما هو محاولة لمعالجة هذا الوضع وكأنه يقول لهم: لا تتشبثوا بحرفية الشريعة، بل حاولوا أن تفهموا روحها وأن لا تفهموها مجزأة هكذا، بل حاولوا أن تفهموها بشكلها الكامل أو الكلي مع ملاحظة أهدافها. كذلك حاول عليه السلام أن يفرق في هذا بين النظام العام وسيادة الشريعة. وهما الأمران اللذان ينبغي على الجميع أن يلتزموا بهما ويحترموهما. وبين حقوق الأفراد وقضاياهم الخاصة التي ينبغي أن تسودها روح الإخاء وروح التسامح، فإذا لوحظ هذا ولوحظت معه الظروف التي بعث فيها سيدنا المسيح عليه السلام، وسيادة روما وقوانينها في تلك المرحلة وتشتت بني إسرائيل وتعطيل الشريعة شريعة التوراة في جميع أنحاء الأرض التي يقطنون فيها، فإن ذلك يشير بوضوح ويساعد على فهم كثير من تعبيرات السيد المسيح التي فهمت على أنه لم يأت بشيء ذي علاقة بقضية التشريع، وإنما اقتصر عليه السلام على قضية العقيدة

وعلى التصحيح الخلقي، وعلى التقويم الأخلاقي إن صح التعبير.

وهنا لابد من ملاحظة بعض الأمور المهمة، منها: أن السيد المسيح كان يؤكد على سيادة التوراة وعلى عدم جواز النسخ فيها، وإحداث أي تغيير أو تعديل في تعاليمها، لكنه في الوقت نفسه كان يحاول أن يقدم رؤية في عملية تطبيقها بشكل سليم، وكان يحاول أن يغلق الطريق أمام أولئك الأحبار والرهبان من اليهود الذين مالأوا الحاكم الرومي وقبلوا سلطانه وبدأوا يحاولون أن يطوعوا الشريعة من خلال تحريف وتأويل نصوص التوراة لإرادته، فكان السيد المسيح في هذا الأمر يحاول أن يسد الطريق على هؤلاء، وأن يفتح بابا للفهم الحقيقي لنصوص هذه التوراة، ولذلك فإن اليهود حينما ذهبوا إلى الحاكم الرومي اتهموه بتهم حددوها بأنه عليه السلام كان يستثير الأمة على العصيان، وكان يمنع من دفع الجزية إلى قيصر، وكان يقول عن نفسه: إنه المسيح الملك، فسأله بيلاتز: أنت ملك اليهود ؟ فأجابه اليسوع: أنت تقولها.

وتختلف رواية لوقا عن سابقيه بعد ذلك فيقول: إن الحاكم الرومي قال لليهود بعد ذلك مباشرة: إني لا أجد على هذا الرجل شيئا من جريمة، فأصر اليهود وقالوا: إنه يستثير الشعب معلما بكل اليهودية من الجليل، حيث بدأ حتى هنا فوجد بيلاتز .الذي لم يكن مقتنعا بتجريم السيد المسيح .مخرجا بهذا فأحاله إلى حاكم الجليل ليتولى أمر محاكمته بدلا من أن يقع هو في هذا الأمر. والحوار الذي دار بين الحاكم الرومي وبين السيد المسيح لا يلفت النظر فيه إلى مجال «الحاكمية» أو إلى موضوع «الحاكمية» إلى قوله عليه السلام والحاكم الرومي يقول له: ألا ترى أني أملك سلطة إطلاقك أو صلبك ؟! رد عليه السلام: ليس لك سلطة تجاهي البتة ما لم تكن أعطيتها من أعلى. فاعتبرت هذه العبارة من المسيح عليه السلام تأكيدا لمبدأ التوراة أو العهد القديم بأن الحاكمية لله سبحانه وتعالى يكلها لمن يشاء أو يستخلف فيها من يريد، وقد أكد القديس

بولس هذا في رسالته إلى أهل روما (١٣/١) بقوله: «لا سلطة ما لم تكن من الله تعالى».

فهذا ما يمكن قوله عن مفهوم «الحاكمية الإلهية» فيما يتعلق بالنصرانية وبالسيد المسيح، أي: أنه أكد ما جاء في التوراة حولها، وحاول أن يعزز بذلك من سلطان التوراة والتشريع الإلهي في مقابل سلطان الروم وفي ظل قوانينهم التي وضعوها بأنفسهم ولم يعودوا يسمحون لشيء غيرها لا لشريعة التوراة ولا لسواها بأن تبرز أو تستعمل أو تتحدى بها تلك القوانين الرومانية الوضعية. وبالتالي كان السيد المسيح يحاول أن يعيد الاعتبار للشريعة ولأسسها وقواعدها ومقاصدها، ولكن في ظل مقاومة الآخر الرومي وضغطه لا في ظل أجواء حرة، يستطيع أن يتصرف أو يتحرك فيها بملء إرادته، بدليل أنه قد اتهم بعد ذلك. كما أشرنا فيما سبق. وحوكم وكاد يصلب لولا ان الله سبحانه وتعالى أنجاه من ذلك ورفعه إليه. فبالتالي فإن هذه التجربة يجب أن تلحظ فيها كل هذه الجوانب وكل هذه الأمور، وتتميز القواعد والأسس التي يقوم عليها ذلك المفهوم وتبين وتظهر.

ولعل من المفيد أن نختم القول فيما يتعلق بالحاكمية الإلهية في تصور بني إسرائيل ببعض النصوص التي نقلها ابن ميمون وقام بشرحها عن التوراة، والتي من شأنها أن توضح التصور الذي ذكرناه. يقول ابن ميمون: وفي هذا أيضا أعطي القاعدة التي لم أزل أبينها دائما، وهي أن كل نبي غير سيدنا موسى فإنه يأتيه الوحي على أيدي ملك فيعلمه، وأما موسى فإنما نبوته مباينة لكل من تقدمه، فهو قد تجلى له كما تجلى لإبراهيم، واسمه لم يعلنه لهم، وإنما أعلنها لموسى، وإن الوقوف على جبل سيناء لم يكن جميع الواصل لموسى هو كله الواصل لجميع بني اسرائيل، بل الخطاب لموسى وحده، ولذلك جاء خطاب الأوامر العشرة كله مخاطبة الواحد المفرد وهو عليه السلام ينزل إلى أسفل الجبل ويخبر الناس بما سمع من نص التوراة: «وأنا قائم بين الرب وبينكم في ذلك الوقت لكي أبلغكم

كلام الرب»، وقال أيضا: موسى يتكلم والله يجيبه بالصوت: لكي يسمع الشعب مخاطبتي لك، فهذا دليل كما يقول ابن ميمون على أن الخطاب له وهم يسمعون الصوت لا تفصيل الكلام[1].

وابن ميمون في هذا يحاول أن يبين الصلة بين الله تعالى وبين شعبه إسرائيل والأرض المقدسة التي يسكن فيها فهي «مملكة الله» في نظره ونظر علماء بني إسرائيل، وذلك يعني: انها أرض وشعب وحاكم هو الله جل شأنه والأنبياء على عهد موسى مبلغون: «فالحاكمية المطلقة لله جل شأنه»، أما الأنبياء فهم مبلغون للشعب، هذا فيما يتعلق بعهد موسى.

أما داود فكان خليفة نبيا، وسليمان كان خليفة ذا ملك ونبوة، والقرآن يشير إلى هذا فيقول جل شأنه: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى﴾[2]. فهي حاكمية قائمة على استخلاف: الحكم لله، ولكن النبي خليفة، بحيث إذا لم يوافق الصواب جرى تصحيحه على الفور. وقصة تسور المحراب ومجيء الخصمين إلى داود كما ذكرها القرآن الكريم وأشارت إليها التوراة منبه إلى هذا، كذلك قول الله تعالى: ﴿ففهمناها سليمان﴾[3]، فكأن الباري جل شأنه يوجه بشكل مباشر أنبياءه الخلفاء نحو هذا، ثم بعد ذلك طلبوا الملك وأن يكون لهم ملك مثلهم مثل الناس كما طلبوا في بداية الأمر: ﴿اجعل لنا إلها كما لهم آلهة﴾[4]، حينما رأوا الأصنام، وفي ذلك تنبيه ودلالة على مدى حب شعب إسرائيل لقضية التقليد وتأثرهم به واستعدادهم التام لمتابعة

---

(١) كما في أدلة الحائرين لموسى ابن ميمون القرطبي الأندلسي: ٣٩١ وما بعدها.

(٢) ص: ٢٦.

(٣) الأنبياء: ٧٩.

(٤) الأعراف: ١٣٨.

وتقليد سواهم، فكانت مطالبتهم بالملكية بعد ذلك مظهرا من مظاهر نزوعهم إلى التقليد دون تفريق بين حق وباطل.

الحاكمية الإلهية والرسالة الخاتمة

فيما يتعلق بالرسالة الخاتمة أول ما يلحظه المرء أنها قد نظرت إلى الإنسان على أنه إنسان قد نضج، وأنه قد أصبح أهلا لحمل الأمانة والمسؤولية والوفاء بالعهد الذي بين الله تعالى وآدم وإقامة العمران الذي يعتبر مهمته الأولى في هذا الكون وتحقيق الخلافة والقيام بمهمة الأمانة، ويشير الله جل شأنه إلى رسول الله محمد عليه الصلاة والسلام بأنه الحامل لرسالات الأنبياء الذين سبقوه كلهم حمل تصديق وهيمنة واستيعاب وتجاوز ينقي تلك الرسالات من كل ما قد يكون لحق بها من تأويلات الجاهلين، وتحريفات المبطلين، وانتحالات الغالين.

ولنبدأ بتدبر الآيات الكريمة التي أشارت إلى الحكم والحاكمية مثل قوله تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾[١]، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾[٢]، ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾[٣]، وكذلك ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾[٤]، و﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[٥]، و﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى

---

(١) الأنعام: ٥٧.

(٢) المائدة: ٤٧.

(٣) الشورى: ١٠.

(٤) المائدة : ٤٧.

(٥) المائدة : ٤٤.

يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾[1]، لكن صلب رسالة محمد عليه الصلاة والسلام، ومهمته الأساسية التي جرى تحديدها على لسان أبي الأنبياء إبراهيم، قال تعالى: ﴿ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾[2]، ثم يذكر الله جل شأنه بهذا ممتنا، فيقول: ﴿لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾[3]، ويأمر رسول الله عليه الصلاة والسلام بأن يلخص مهمته بقوله: ﴿إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين. وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين﴾[4]. فنجد في هذه الآيات الكريمة محاولة لبيان المهام الأساسية التي كلف رسول الله عليه الصلاة والسلام بها والتي لم ترد فيها إشارة إلى الحكم والحاكمية، ونجد مقابلها تلك الآيات التي منها سادت المفاهيم التي شاعت مؤخرا عن الحاكمية، وحين نتتبع حياة رسول الله عليه الصلاة والسلام نجده قد مارس قيادة وحكما وقضاء وفتوى وتعليما، لكن ذلك كله كان من منطلق النبوة وليس من منطلق السلطة والسلطان. فالنبوة المعلمة، النبوة المربية، النبوة المزكية، وليس سيف السلطة والسلطان.

ومن الأمور الجديرة بالتأمل أنه عليه الصلاة والسلام عندما جاء لفتح مكة وأمر بأن توقد النيران على رؤوس جبالها قبل دخولها في اليوم التالي لكي يدفع

(١) النساء : ٦٥.

(٢) البقرة: ١٢٩.

(٣) آل عمران: ١٦٤.

(٤) النمل: ٩١ . ٩٢.

قريشا للهزيمة النفسية وعدم المقاومة، كان أبو سفيان قد صحبه العباس ليذهب إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام في تلك الليلة ويعلن إسلامه قبل دخول رسول الله مكة وليلتمس من رسول الله تشريفا له بأمر من الأمور، وحينما رأى أبو سفيان النيران موقدة وتصور كثرة من مع رسول الله عليه الصلاة والسلام من صحابة ومقاتلين قال: «ياعباس، لقد أصبح ملك ابن أخيك واسعا»، فأجابه العباس قائلا: إنها النبوة يا أبا سفيان لا الملك.

يتضح عند تأمل هذا الحوار أن أبا سفيان كان يخلط بين الملك والنبوة، أما العباس فقد كان واضحا لديه أنها النبوة، وأن النبوة شيء آخر يغاير الملك ويغاير السلطان، ولذلك حاول أن يصحح فهم أبي سفيان فقال له: «إنها النبوة لا الملك». ورسول الله عليه الصلاة والسلام في كل أحاديثه التي كان يؤكد بها مثل قوله عليه الصلاة والسلام لذلك الذي ارتجف أمامه من هيبته: «هون عليك، فإني لست بملك إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد»، وقوله: «اللهم أحيني مسكينا وأمتني مسكينا» وغير ذلك. فكل هذه الأمور تدخل في إطار محاولة نفي السلطة والتسلط والتأكيد على المفهوم النبوي في الحكم، فهي نبوة قائمة على تلاوة القرآن، تلاوة آيات وتعليمها وتربية الناس وتقويم سلوكهم بها، وحتى ممارسة ما يعتبر تصرفات سياسية كان يتم من منطلقات تربوية تعليمية أو من منطلقات سلطوية، وهذا هو الفارق الأساسي بين حكم النبوة وحكم سواها، ولذلك جاء في الحديث الشريف: «تكون الخلافة بعدي ثلاثين أو تكون بعدي خلافة على منهاج النبوة»، وهذه الأخيرة تعني أن يكون الخليفة مدركا أن مهمته الأساسية أن يتلو على الناس آيات الله ويعلمهم الكتاب والحكمة. ومن التزكية ذلك التوجيه القائم على: مكافأة المحسن ومعاقبة المسيء ونحو ذلك مما لا يندرج في إطار التسلط والجبرية، بل في إطار التزكية والتعليم والتربية، واستعراض ذلك كله يجعل من الصعب أن يطلق القول بأن

هناك حاكمية سلطوية في الإسلام تقوم على هيمنة مطلقة لله أو لنبيه باسمه أو لخلفاء نبيه باسمه أو باسم شرعه، لكن هناك تربية وتزكية وتلاوة وتعليما. ومن هذا المنطلق تجري كل التصرفات الأخرى التي يمكن أن يفهم منها هذا المعنى.

وفي الوقت ذاته تجد أن رسول الله عليه الصلاة والسلام في الحديث المعروف: «الخلافة تكون خلافة ثم ملكا عضوضا ثم جبرية...» إلخ، ففي هذه القراءة المستقبلية للرسول عليه الصلاة والسلام لما سيحدث بعده، وفي كيفية فهم هذا الأمر بعده؛ بهذه كان عليه الصلاة والسلام يفرق تفرقة كبيرة بين خلافة على منهاج النبوة وبين حاكمية مهيمنة متسلطة تحت أي اسم أو شعار، فإذا هناك في الإسلام نبوة وخلافة على منهاج النبوة، أما «الحاكمية»، فقد آلت إلى كتاب الله ـ جل شأنه ـ الذي وصف بصفات لم توصف بها الكتب السابقة وأحيط بضمانات إلهية لحفظ نصه، بحيث يبقى محفوظا عبر الأجيال إلى يوم القيامة. من أجل تحقيق هذه الغاية، فكان القرآن مصدقا لما بين يديه وكان هذا القرآن مهيمنا وكريما، والشريعة التي يحملها شريعة تخفيف ورحمة ووضع للإصر والأغلال وغير ذلك من خصائص تجعل القرآن الكريم هو الحاكم، لكن بقراءة إنسانية، فالإنسان هو القارئ دائما، ومن هنا تأتي قضية القراءة وأهميتها ومنهجية الجمع بين القراءتين وارتباطهما بهذا الأمر. «فالحاكمية الإلهية» قد انتهت عند بني إسرائيل وآلت إلى أنبياء خلفاء ثم ملوك في بني إسرائيل أنفسهم، وانتهى ذلك الطور.

أما في الرسالة الخاتمة فقد بدأت بنبوة قائمة على التربية والتعليم والتزكية وتلاوة الآيات، ومورست فيها متطلبات العمران والشهود الحضاري، ولكن من منطلقات النبوة والخلافة، وآلت الحاكمية فيها إلى كتاب الله الذي يعتبر المصدر الوحيد المنشئ للأحكام، والذي هو تبيان لكل شيء. فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها. قال

تعالى: ﴿الر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد﴾[1]، وقال جل شأنه: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾[3]، وقال: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾[4].

إذا هي حاكمية كتاب أنزله الله ـ جل شأنه ـ ينفذ الإنسان المستخلف أيا كان نسقه الحضاري أو نمطه الثقافي أو مجاله المعرفي ما يأتي به من توجيهات لتحقيق الهدى وإظهار الحق والفصل بين الناس.

الفرق بين الحاكمية الإلهية وحاكمية الكتاب

في حاكمية الكتاب الكريم يكون الإنسان مسؤولا عن متطلبات ومستلزمات وتوفير سائر الضمانات التي تقتضيها القيم العامة المشتركة بين البشر، قيم العدل والأمانة والهدى، فهو مطالب بأن يقرأ هذا القرآن قراءة منهجية تقوم على قراءته وقراءة الكون معه في منهج يجمع بينهما في قراءة جامعة موحدة لا ينفصل فيها أي منهما عن الآخر. ففي الوقت الذي يقوم فيه بالتلاوة والتدبر والتأمل يقوم فيه كذلك بالملاحظة والتتبع والتأمل والاستقراء لسنن الكون ويقوم العقل أو الفؤاد بالجمع بين ما يتحصل عليه من المصدرين، الوحي المقروء

---

(١) ابراهيم : ١.

(٢) النحل: ٤٤.

(٣) النحل: ٨٩.

(٤) الشورى : ٥٢.

والكون المنشور، ويدمج بينهما ويستخلص النتائج منهما بشكل منضبط فتستكمل القوانين الضابطة للحياة والقواعد المنهجية التي يمكن للإنسان أن يهتدي بها ويخرج الإنسان من دائرة التناقض والثنائيات، المتصارعة الناجمة عن تلك القراءات المنفردة، القراءات المبتسرة التي تجعله ممزقا بين الثنائيات، والتي جعلت الإنسانية تضيع من عمرها وقتا ليس بالقصير بين الأفكار المتناقضة أفكار الجبر والقدر، وأفكار الخلط بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي وسوى ذلك. وحاكمية الكتاب هذه حاكمية تعززها وتقويها أبعاد كثيرة منها عموم الشريعة وشمولها وانطلاقها من النص القرآني المحفوظ الذي لا يمكن أن يحول إلى قراطيس يستقل بحفظها فريق من الناس ويجهلها الأكثرون، بل هو كتاب مفتوح معلن يستطيع البشر أن يقرأوه وأن يتصلوا به، فلا يكون هناك مجال لتسلط فئة وسيطة واستبدادها وطغيانها وظلمها باسم الحكم الإلهي على الناس لا لشيء إلا بحجة اطلاعهم أو اختصاصهم بمعرفة ما ليس في مقدور الآخرين الوصول إليه.

كما أن حاكمية الكتاب تحرر البشرية وتخرجها من تسلط أي أحد باسم «الحق الإلهي» كما مر بالنسبة لكثير من الحضارات القديمة، وتعطي للإنسان قدرة مستمرة على تجديد الأحكام من خلال تعامل الأجيال القارئة مع القرآن، وتنظيم الحياة بشكل مرن واسع في إطار تلك القيم القرآنية المطلقة القادرة على استيعاب أي واقع إنساني مهما كان، وبفهم إنساني متجدد من حقه أن يكون مختلفا من بيئة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر مستفيدا في كل الأحوال من الخبرات والتجارب، ومن منهجية رسول الله عليه الصلاة والسلام في فهم القرآن والربط بين قيمه وبين الواقع، فكل هذه النعم وهذه المزايا هي التي أشار إليها قول الله جل شأنه: ﴿ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون. الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر

ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾[1].

فالقرآن العظيم هو الحاكم في هذه الأمة التي أريد لها أن تكون أمة وسطا، وهو صاحب الحاكمية في هذه الرسالة الخاتمة التي أريد لها أن تكون رسالة عالمية، وأن ينضوي البشر كل البشر تحتها، وهنا نود أن ننقل عن الإمام الشاطبي[2] قوله: «فالشريعة . يعني بذلك القرآن الكريم . هي الحاكمة على الإطلاق وعلى العموم، أي على الرسول عليه الصلاة والسلام وعلى جميع المكلفين، والكتاب هو الهادي والوحي المنزل عليه مرشد ومبين لذلك الهدى والخلق مهتدون بالجميع، ولما استنار قلبه أي الرسول عليه الصلاة والسلام وجوارحه وباطنه وظاهره بنور الحق علما وعملا؛ صار هو الهادي الأول لهذه الأمة والمرشد الأعظم، حيث خصه الله دون الخلق بإنزال ذلك النور المبين عليه واصطفاه من جملة من كان مثله في الخلقة البشرية، اصطفاه أولا من جهة اختصاصه بالوحي الذي استنار به قلبه وجوارحه فصار خلقه القرآن، وإنما ذلك لأنه حكم الوحي على نفسه حتى صار في خلقه وعمله على وفقه أي على وفق الوحي، وفق القرآن. فكان الوحي حاكما وواقفا قائلا، والرسول عليه الصلاة والسلام مذعنا ملبيا نداءه، واقفا عند حكمه. وإذا كان كذلك أي ان الشريعة حاكمة للرسول أو أن القرآن حاكم له، فسائر الخلق حريون أن تكون الشريعة حجة عليهم». والشاطبي هنا رحمه الله يستعمل الشريعة بالمفهوم المرادف للقرآن الكريم كما كان يطلق على التوراة الشريعة في هذا الإطار.

---

(١) الأعراف: ١٥٦ . ١٥٧.

(٢) الاعتصام، ٢: ٣٣٨.

الحاكمية كمفهوم تحريضي

فكيف برزت المفاهيم والتطورات الأخيرة التي سادت فصائل العمل الإسلامي في كثير من أنحاء العالم والتي بدأت تعلن شعار «الحاكمية الإلهية»، وتتوثب إلى السلطة باسمها، وتؤكد أن الإسلام يقوم على هذه الفكرة أو يلتزم بهذا الاتجاه ؟!

إن الحركات الإسلامية المعاصرة إنما هي حركات مثلت امتدادا لحركات كفاح وجهاد سبقتها. تلك الحركات التي قادت عمليات تحرير أقاليم الأمة المسلمة المختلفة من الكافر المستعمر ومن عدوانه عليها، وقد أخذت تلك الحركات تستعمل كل ما كان لدى الأمة من قوى وطاقات وقدرات، موظفة كل تراث الأمة الفكري والثقافي في دفع الأمة للنضال والكفاح ورص صفوفها لتتمكن من التغلب على أعدائها وتحرير أراضيها وإعادة سابق عزها ومجدها واستعادة موقعها في الوجود. ونجحت الأمة في إخراج الكافر المستعمر، وتغيرت الوجوه وأقيمت حكومات عرفت بالحكومات الوطنية، وتحقق استقلال جل أو كل تلك البلدان التي سادها الاستعمار. وأخذ الاستقلال أشكالا مختلفة وتغيرت طبيعة العلاقات بين تلك الأقاليم والبلدان وبين سواها، ولكن فصائل العمل الإسلامي التي تعتبر امتدادا لتلك الحركات الرائدة والقائدة التي قدمت جهودا وتضحيات كبيرة في سبيل الوصول إلى حالة التحرير من الآخر فوجئت بأن سائر الأهداف والشعارات التي استعملت في عملية تحريض الأمة وإعادة الفاعلية لها وتعبئتها وحشد طاقاتها من أجل التحرير، قد أحبطت أو لم تتحقق بالشكل الذي كانت تأمل أن تتحقق عليه، فأصيبت بخيبة أمل أدت بها إلى أن تستأنف جهادها وكفاحها بأشكال مختلفة. ولأسباب وظروف بعضها تاريخي يتعلق بمواريث السلطة والحكم، وبعضها معاصر يتعلق بالفترة الاستعمارية وسيادة المفاهيم الغربية للدولة والحكم والسلطة والقوة، سادت تصورات خاصة لمفاهيم الدولة القومية أو الإقليمية ولمفاهيم السلطة. صيغت تلك المفاهيم وتلك

العقول بعيدا عن المؤثرات الفكرية للتصور الإسلامي ومقوماته، وخصائصه الحقيقية.

وفي هذا الإطار أو الأجواء بدأت الحركات الإسلامية المعاصرة نضالها وكفاحها هذه المرة في إطار الداخل محاولة منها لتحقيق الأهداف التي ما استشهد الآباء إلا من أجلها سواء في الجزائر، أو مصر، أو الهند، أو العراق، أو في أي بلد إسلامي، واعتبرت هذه الحركات أن أهداف الأمة قد أحبطت هذه المرة على أيدي أناس من أبناء البلاد فكان لابد من محاولة إعادة الفاعلية إلى الأمة من جديد، ورص صفوفها مرة أخرى لخوض جولة جديدة من نضال وكفاح يمكن أن يساعد على تحقيق هذه الأهداف الأساسية التي كانت قد وضعت لتحقيق وحدة الأمة وتحريرها وتحقيق الاستقلال الثقافي والتشريعي وغير ذلك، فلجأت تلك الحركات إلى الرصد الفكري والثقافي لحركات الإسلام التي سبقتها لكي توظف ذلك الرصيد كله في عمليات مختلفة، منها عمليات تستهدف التحريض وإعادة الفاعلية، وأخرى تستهدف الدفع لإعادة التحرك، وثالثة تستهدف إيجاد القوى الفاعلة القادرة على إحداث التغيير باتجاه تلك الأهداف الكبرى التي لم يتحقق منها إلا نزر يسير، فكانت تلك الأنظمة البديلة والتي يقوم عليها أناس من أبناء البلدان المسلمة يتكلمون لغاتها وينتسبون إلى تلك الشعوب قد استبدلت كل تلك الأهداف بأهداف حداثية تستهدف مزيدا من الالتصاق بمن كافحت الأجيال السابقة لكي تتخلص منه ومن سلطانه، فهناك تبعية في الاقتصاد وهناك تبعية ثقافية وفكرية ومؤسسية ونظمية، وفي ظل تلك الأوضاع كان الدعاة يحاولون أن يستخدموا كل أسلحتهم التحريضية والبنائية منها، فمما طرح أن هذه السلطات القائمة أو التي جاءت بديلة رغم تمتعها بالأسماء الإسلامية، وانتمائها الظاهري للأقاليم المسلمة التي تحكمها فإنها أنظمة جاهلية مغتصبة لسلطة لا تستحقها ؛ فتلك السلطة هي سلطة إلهية، وذلك

لأن الجماعات لم تستطع أن تقول: اغتصبت هذه الأنظمة سلطة هي أولى بها أو هي من يستحقها، فكان لابد من إيجاد قيمة عليا أو شيء يمكن أن تتحرك الجماهير باتجاهه، ويرتبط بإيمانها وبمستوياتها المعرفية وقدراتها، فكان طرح أفكار «الجاهلية والحاكمية» من أهم الوسائل التي يمكن أن تحقق هذا الأمر.

بدأت هذه الحالة في الباكستان، والباكستان نموذج جيد للدراسة في هذا المجال كبيئة برزت فيها على ألسن القيادات الإسلامية هناك وبخاصة أبا الأعلى المودودي رحمه الله هذه الأفكار.. أفكار «الجاهلية» و «الحاكمية». فالباكستان كانت جزءا من الهند الكبرى وكان المسلمون يعيشون في تلك البلدان قبل قرنين سادة وحكاما للهند حتى جاء الغزو البريطاني، فحولهم إلى مجرد أقليات مضطهدة تعاني شتى أنواع الاضطهاد الديني والعرقي، فاضطرت القيادات الإسلامية آنذاك أن تنادي بدولة مستقلة عن الهند ؛ فكانت ولادة باكستان في إطار تصور لإقامة حكومة مسلمة تنصف المسلمين وتعيد لهم حرياتهم وتجعلهم قادرين على أن يعيشوا آمنين في دولة إسلامية مستقلة. وقامت الدولة بعد كل تلك التضحيات الجسام، فكأن المسلمين ضحوا في بادئ الأمر مع بقية الهنود لتحرير الهند من الاستعمار، ثم عندما لم تتحقق آمالهم في إطار الاستقلال قاموا مرة أخرى بمحاولة التحرر من السلطة الوطنية التي قامت في الهند وإقامة دولة خاصة بهم، وكل آمالهم أن تكون هذه الدولة إسلامية شرعية تتوافر لها كل مقومات الشرعية في إطار الإسلام. وقامت الدولة وإذا بها لا تختلف عن سواها دولة تحاول أن تكون دولة قومية في إطار سيادة هذه المفاهيم الغربية المعاصرة، وإذا بها تتنكر لوعودها للأمة. وشعر قادة العمل الإسلامي هناك بما يشبه الخديعة فبدأوا عملية نضال ثالثة من أجل الوصول إلى الدولة التي كانوا يحلمون بإقامتها في إطار صراعهم وكفاحهم ونضالهم، وفي مجال تصحيح الأوضاع، طرحت مفاهيم الجاهلية والحاكمية الإلهية في هذا الإطار في وسط إسلامي.

إذا انتقلنا إلى جزء آخر من العالم الإسلامي شاع فيه هذا المفهوم وهو مصر نجد أن مصر قد مرت بظروف تختلف كثيرا عن ظروف باكستان. ولكنها تتفق معها في بعض الجوانب. فالإسلاميون هناك قد ساهموا في عمليات الكفاح ضد المحتل في مختلف الأطوار، فكان لهم أثرهم في ثورة عرابي، وكانت لهم مساهماتهم في ثورة سنة (١٩١٩)، وكانت لهم مساهماتهم في سائر الحركات النضالية، ومنها محاولة تحرير القنال، وتحرير مصر من سبعين ألفا من الجنود البريطانيين الذين كانوا مرابطين حول قناة السويس وكان لهم فضلهم في ذلك، وساهموا في الحروب التي قامت للحيلولة دون قيام إسرائيل، أو لاستعادة فلسطين في حينها. كانت كل هذه الجوانب النضالية في أذهانهم وكانوا يتوقعون أن الأمة ستعترف لهم بحقهم وجهودهم وجهادهم في هذا السبيل. وحينما تحرك الجيش ليغير النظام الملكي كانوا هم الطليعة الشعبية والعسكرية الموازية التي آزرت الجيش وأيدته في تحركه، وكان من المعروف في تلك المرحلة أنه لولا تأييد الإخوان المسلمين ومناصرتهم ومؤازرتهم للعسكريين لما تحقق النصر ولما قام ذلك الانقلاب، ثم لم تمض إلا أشهر قليلة وإذا بالانقلابيين يغيرون موقفهم من الاسلاميين ويخيسون بوعودهم وعهودهم مرة أخرى، ويكتفون منها بشكليات إسلامية اعتبروها كافية لإرضاء وإسكات الشارع الإسلامي الذي كانوا يريدونه أن يستمر في إسنادهم تابعا مؤيدا لكل ما يرسمونه من اتجاهات في مجال الحكم والسلطة، وسرعان ما وقع الصدام، فإذا بالانقلابيين يعاملون حلفاءهم بالأمس من الاسلاميين معاملة لم تكن متوقعة بحال من الأحوال، اتسمت بكثير من العنف وضروب الاضطهاد.

وفي دوائر السجون والمعتقلات والتعذيب والإرهاب لم يجد الإسلاميون هناك مرة أخرى إلا أن يوظفوا كل ذلك الرصيد الفكري والثقافي والمفاهيمي في عمليات التحريض ضد نظام اعتبروه قد نكث عهوده ونكل عن وعوده،

وخان في مواثيقه، وخان قضية الأمة أو لم يف لها بما كان يتوقع منه. فبدأت تلك الأفكار تطرح في إطار دراسات وكتابات بعضها قدمه الاستاذ عبدالقادر عودة رحمه الله في إطار نقد الأوضاع القانونية والأوضاع السياسية، وبيان أنها أوضاع غير إسلامية، ثم بدأ سيد قطب رحمه الله وهو الذي اشتهر في تعزيز هذه المفاهيم بما له من قدرة فكرية وكتابية متميزة، فطرحت في هذا الإطار أيضا مفاهيم «الجاهلية» وصفا لأولئك الذين لم يحكموا بما أنزل الله ولم يحكموا شريعة الله واضطهدوا المنادين بتحكيم شريعة الله والحكم بما أنزل الله وساروا سيرة أخرى وانتهجوا نهجا مغايرا، فتعرض الشهيد سيد قطب إلى هذين المفهومين: «مفهوم الجاهلية ومفهوم الحاكمية» في كثير من كتاباته ودراسته. وقد شكل مفهوم «الحاكمية» بالذات أحد أهم المفاهيم التي دارت حولها كتابات الأستاذ سيد قطب رحمه الله بعد فترة السجن واعتبر الحكام الذين تسلموا زمام الأمور في مختلف أنحاء العالم الإسلامي بعد ثورات التحرير اعتبرهم قد أعطوا أنفسهم حق «الحاكمية» الذي هو حق الله جل شأنه لا يحق لبشر أن يبني شرعية حكمه إلا على أساس منه. وبلغ قمة اهتمامه وتحديده لهذا المفهوم في دراساته الأخيرة وبخاصة «معالم في الطريق» و«مقومات المجتمع الإسلامي»، وأصبحت الشرعية السياسية لا يمكن أن تتحقق لأي حكومة إلا بناء على التزامها بحاكمية الله جل شأنه وتشبثها بالمنهج الإلهي في الحكم، أما تفاصيل هذه الحاكمية فلم يخض فيها ولم يتعرض إليها بذات الطريقة التفصيلية، لأنه لم يكن يستهدف إلا إيقاظ الأمة وإيجاد وعي لديها على أن أهدافها لم تتحقق على أيدي الحكام الوطنيين، وأنها لاتزال رغم الاستقلال محكومة بما يخالف دينها وعقيدتها وتصورها الإسلامي.

وقد طور سيد قطب مفهوم «الحاكمية» إلى درجة عالية من فكره السياسي حتى أصبحت كلمة «لا إله إلا الله» تعني أن الحاكم الوحيد هو الله جل شأنه وأن

السلطة لـه، وهو ـ رحمه الله ـ لم يميز في هذا بين معنى «حاكمية الله» في الحكم السياسي وبين حاكميته جل شأنه «للحكم الكوني» أو «القضائي»، بل فعل كما فعل المودودي حين جعل «حاكمية الله» في مواجهة حاكمية البشر المتناقضة والمتضاربة والمتعارضة مع عبودية الله جل شأنه وألوهية الله للبشرية، فكما ألغى المودودي أي دور للفرد أو الجماعة في الحاكمية غير دور التلقي والتطبيق باعتبار أن الله وحده هو الحاكم، كذلك فعل سيد قطب في هذا؛ وبذلك فهم هذا المفهوم لدى الآخرين بذات الشكل الذي كانت عليه فكرة الحاكمية الإلهية في عهد موسى والتي فهم منها أن الله سبحانه وتعالى قد أقام مملكة خاصة وضع لها قوانينها وكتبها بنفسه وهذه القوانين والسياسات جزء من الدين والإيمان والعقيدة لا يتجزأ، ولا تفريق بين ما هو دنيوي ولا ما هو أخروي ولا ما هو مدني ولا ما هو سواه إلى غير ذلك ـ من أمور.

وقد فهم هذا الطرح بهذه الطريقة على الرغم من أن كثيرا من الإسلاميين حاولوا شرح ما قاله المودودي وما ذهب إليه سيد قطب في هذا المجال، وبيان دور الإنسان في الفهم والتلقي ودوره في مجال الاجتهاد، ولكن أسقطت فكرة «الحاكمية الإلهية»، كما كانت في تراث الحضارات السابقة وفي مقدمتها «التراث اليهودي» على هذا النحو الذي طرحه المودودي وسيد قطب عليهما رحمة الله، ولم تنفع كل تلك الشروح أو التحفظات في إيجاد فوارق في الفهم بين هذا وذاك، وبخاصة بالنسبة للعقل الغربي الذي لايزال على صلة بتراث التوراة والإنجيل، ولايزال ينظر إلى تلك الفكرة على أنها فكرة استلاب الناسوت لصالح اللاهوت، وهي الفكرة التي يعتبر نفسه قد تحرر منها بعد نضال طويل، أسقط عليها كل تلك الصورة الشائهة وفهمها بهذا الشكل، وفي الوقت نفسه فإن كثيرا من الإسلاميين سواء أكانوا شراحا لفكر الرجلين أو كانوا ذوي مبادرات خاصة قد استبطنوا المفاهيم الشائعة عن الحكم والدولة وقيم السلطة والشرعية

وهم يقرأون آيات الكتاب الحكيم وبخاصة آيات سورة المائدة وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام والواقع التاريخي ليسقطوا هذه المفاهيم المعاصرة على تلك النصوص وعلى ذلك الواقع. ومن هنا أصيب هذا المفهوم باضطراب شديد جعله في حاجة إلى كثير من عمليات التحليل والتفكيك وإعادة التركيب لئلا يساء فهم الإسلام كله من خلال إساءة فهم هذا المفهوم.

لقد تحول مفهوم «الحاكمية الإلهية» بتلك الجهود والشروح التي بذلت من كتاب بعض الحركات الإسلامية إلى قرين للتوحيد، بحيث صارت تسقط عليه كل عناصر التوحيد أو مقومات العقيدة من ولاء وبراء وسواها، وتربط بها بشكل وثيق، وبذلك ساد نوع من سوء الفهم واضطراب الرؤية في داخل المجتمعات الإسلامية، وإضافة أسباب صراع وتمزق أخرى إلى أسباب الصراع والتمزق التي أنبتتها اتجاهات الحداثة والتحديث. من هنا تصبح عملية إعادة ترتيب الأوراق وتصحيح الأوضاع في هذا المجال أمرا ضروريا.

الخلاصة

ولكي يوضع هذا المفهوم في نصابه لابد من التفكير في أمور قد تعتبر من البديهيات، لكنها ضرورة في هذا المجال.

لقد جاء الإسلام عالميا رسالة وخطابا منذ بدايته: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[1]. وصفة العالمية في الرسالة تحملها معنى كثير الأهمية ألا وهو القدرة على استيعاب العالم كله ليجد في هذه الرسالة الآسيوي والافريقي والهندي والعربي والتركي والأوروبي والأميركي وسواهم ما هم بحاجة إليه من هداية وقدرة على الوصول إلى الحق.

فكيف يمكن لخطاب واحد أن يستوعب البشرية بأكملها إن لم يكن هذا الخطاب قادرا على استيعاب خصوصياتها وسائر أنماطها الثقافية ومناهجها المعرفية ؟ ولقد وهم البعض في صفة الخطاب الإسلامي، وظن أنه خطاب حصري عربي انطلاقا من أمرين:

أولهما: أن القرآن عربي اللغة لا يفهمه غير العرب، حيث يعود من يقرؤه إلى أصول اللغة العربية وقاموسها ومعجمها.

ثانيهما: أنه .أي القرآن الكريم .مقيد بأسباب نزول تختص بالعرب وإلى أمثال هي من بيئتهم، مثل قوله تعالى: **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾**[2]،

---

(١) سبأ : ٢٨.

(٢) الغاشية : ١٧.

وإلى أعرافهم في التبني وتعدد الزوجات وإلى صراعاتهم مع بني قريظة وبني قينقاع وبني النضير، وإلى قصص أنبياء اقتصر ذكر من ذكر منهم على أنبياء ما بين النيل والفرات والجزيرة العربية من دون العالم ؛ لذلك قيل باختصاص الرسالة بالعرب، واختصاص خطاب القرآن بهم كذلك، وفسر الانتشار خارج الدائرة العربية بأنه قد تم بقوة الفتح والقتال. إننا ندرك جميعا معنى قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾[1]، ولكن لأي مدى يمكن أن ندفع بهذه العالمية وندحض منطلقات المنطق المعاكس التي تتلخص بالإضافة إلى ما ذكرنا. إن الكتاب الكريم عربي، وانه مقيد إلى نسق بيئة عربية، وخطاب موجه إليها، وأنه ما من نصوص محدودة يمكن أن تستوعب حركة البشرية كلها، وأنه تنزل قبل أربعة عشر قرنا، حيث حدثت من بعده تغيرات اجتماعية وتاريخية، وانتقل العالم بأكمله من الدورة الرعوية الزراعية والاقتصاد الطبيعي إلى الدورة الصناعية والثورة الفيزيائية والتكنولوجية. إن صفة العالمية كخاصية للقرآن تثير قضايا كبيرة جدا على المستوى الموضوعي العام، وتفرض على العقل المسلم المعاصر أن يوضح جملة من الحقائق لكي يواجه ذلك المنطق الذي اعتمد على تلك العناصر التي ذكرناها. وتحميل الخطاب الإسلامي المعاصر مسؤولية معالجة المشكلات القومية التي يواجهها العرب حاليا تكريس لتلك التصورات الخاطئة.

وكذلك تحميل الإسلام مسؤولية معالجة وحل المشكلات الإقليمية والبيئية وسائر ما أصاب المسلمين نتيجة انحرافاتهم، في ذلك . كله . ظلم للإسلام وأي ظلم!!

قد يكون المسلمون . وهم يواجهون أشرس المعارك وأضراها . معذورين

(١) سبأ : ٢٨.

باستعمال كل ما يتوافر لهم من أسلحة، ولكن لا ينبغي أن يحول الإسلام إلى وسيلة أو أداة من أدوات الصراع ؛ لأنه دين الله ورسالته إلى البشرية كلها، وينبغي أن تشاع خصائصه بين الناس كافة، وأهمها:

(أ) أن القرآن الكريم وإن تنزل بلغة عربية لفظا إلا أنه مطلق في معانيه ومحيط شامل مستوعب على مستوى كلي للوجود الكوني وحركته وصيرورته بما في ذلك الأنساق الحضارية والمعرفية التي جاءت بعده.

(ب) إن علاقة القرآن ببيئة نزوله العربية هي علاقة المطلق بالنسبي واللامحدود بالمحدود واللامقيد بالمقيد، وأن السنة النبوية قد قامت بدور المبين لمنهجية تعلق المطلق القرآني بالواقع النسبي.

(جـ) إن الخطاب القرآني ليس نصوصا محدودة ومتناهية على مستوى المعاني وتفرعاتها. وإن كان نصوصا محدودة ومتناهية على مستوى اللفظ.

(د) إن تنزله قبل أربعة عشر قرنا تضمن خاصيتين: هيمنته وإحاطته بما سبق من الأزمنة، وقدرته على استيعاب ما يليه من الأزمنة، فهو المصدق والمهيمن على ما سبق، والمستوعب والمهيمن والمتجاوز لما لحق، إذا فعالمية الإسلام تبدأ من فهم خصائص الكتاب المتضمن لعالمية الخطاب المستوعب، المتجاوز بذات الوقت لإشكاليات كافة الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية والإدراكية لا في الماضي فحسب، لكن في الحاضر والمستقبل أيضا، لا للعرب والأمم المختلفة التي اعتنقته في فترة انطلاقه الأولى في شعوب العالم القديم من فرس وهنود وترك وسواهم ولكن لكافة البشرية، إذا فهم أنه الحاكم المعادل للكون، غير اننا لا ننتظر اكتمال هذا الجهد الضروري دفعة واحدة، فخصائص العالمية مع ظهورها في القرآن الكريم وفي صيرورة التاريخ الإسلامي، لكنها لم تتحول إلى منهج بعد أو محدد منهاجي، ولكن العالمية وختم النبوة وحاكمية الكتاب خصائص يشد بعضها بعضا وتدل كل خاصية على الأخرى إذا رتبت ذهنيا

ومعرفيا بنحو سديد، ويمكن ترتيبها بالشكل التالي:

أولا: ليكون الخطاب عالميا كان لابد من «ختم النبوة»، وذلك لتوحيد المرجعية الإنسانية، فلا تتعدد النبوات التالية ويحدث النسخ والتعارض والاختلاف والتشرذم حول تلك النبوات، وليتحمل الإنسان القارئ مسؤولياته.

ثانيا: لكي يكون الخطاب عالميا كان لابد من تحرير القرآن من خصوصية بيئة النزول، وبهذا أمر رسول الله عليه الصلاة والسلام وجبريل بأن يعاد ترتيب مواقع آيات القرآن وحيا وتوقيفا على يدي رسول الله عليه الصلاة والسلام قبل التحاقه بالرفيق الأعلى ليتضح بذلك ما هو مطلق منه وما هو نسبي.

ثالثا: ليكون الخطاب القرآني عالميا كان لابد من نسخ الشرائع ذات الخصوصيات الحصرية لشعوب وقبائل محددة، وهي شرائع إصر وأغلال لتستبدل بشرائع القرآن الكلية التي تتفق مع حاجات المجتمعات العالمية كافة، حيث تحمل قابلية الشمول والعموم لتكون مشتركا إنسانيا قابلا للتطبيق في سائر أرجاء العالم، وهي شرائع تقوم على الحدود الدنيا القائمة على التخفيف والرحمة، وضبط حركة الإنسان في دائرة الأمانة والاستخلاف والعمران والابتلاء.

رابعا: ليكون الخطاب عالميا كان لابد أن تتضمن النصوص اللغوية المحدودة معاني إطلاقية تكتشف عبر اكتشاف «منهجية القرآن المعرفية» ضمن «وحدته البنائية».

حين ننطلق من هذه المسلمات العقيدية بوصفها فرضيات علمية موضوعية تؤكد في ترابطها على عالمية الخطاب الإسلامي قد نكتشف أن قدرا من هذه الخصائص القرآنية هو من البديهيات التي بين أيدينا، لكننا لم نلتفت قبلا إلى آثارها المنهجية مثل ختم النبوة، شرعة التخفيف والرحمة، حاكمية الكتاب المطلق في معانيه البشرية كلها وصيرورته مع الزمان والمكان، فالخطاب التاريخي في القرآن إذ يبدأ بالحالة العائلية، فيذكر آدم: ﴿وقلنا يا آدم اسكن

أنت وزوجك الجنة﴾[1]، فإنه يتدرج ليخاطب حالة قبلية أكثر اتساعا من العائلة: ﴿يابني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم﴾[2]، ثم يمضي ليخاطب حالة قبلية أيضا أكثر اتساعا من العائلة فيقول: ﴿لتنذر أم القرى ومن حولها﴾[3]. ويقول: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾[4]، ويقول: ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾[5]، ثم يتدرج بعد أن يخص قومه وعشيرته الأقربين في النذارة ليعم بها الخلق بعدهم، وليخاطب البشرية كلها، وليخاطب حالة أمة أكثر اتساعا من القبيلة والقبلية. قال تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾[6]، أي هم الأمم التي لم تحظ برسول أو نبي من قبل.

وهنا ندع الإمام الشافعي يوضح ببيانه المتميز هذه الظاهرة، حيث يقول رحمه الله[7]: «بعثه . أي رسول الله عليه الصلاة والسلام . والناس صنفان: أحدهما: أهل كتاب بدلوا أحكامه وكفروا بالله فافتعلوا كذبا صاغوه بألسنتهم، فخلطوه بحق الله الذي أنزل إليهم، فذكر تبارك وتعالى لنبيه من كفرهم فقال: ﴿وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾[8]،

---

(١) البقرة : ٣٥.

(٢) البقرة : ٤٠.

(٣) الشورى : ٧.

(٤) الشعراء: ٢١٤.

(٥) الزخرف : ٤٤.

(٦) الجمعة : ٢.

(٧) الرسالة : ٨.

(٨) آل عمران : ٧٨.

ويقول: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾[1]. وقال تبارك وتعالى: ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون. اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾[2]. وقال عزوجل: ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا. أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا﴾[3].

ثم انتقل إلى بيان الصنف الثاني فقال: وصنف كفروا بالله فابتدعوا ما لم يأذن به الله ونصبوا بأيديهم حجارة وخشبا مصورا استحسنوها، ونبذوا أسماء افتعلوها آلهة عبدوها، فإذا استحسنوا غير ما عبدوا منها ألقوه ونصبوا بأيديهم غيره فعبدوه فأولئك العرب، وسلكت طائفة من العجم سبيلهم في هذا وفي عبادة ما استحسنوا من حوت ودابة ونجم ونار وغيره، فذكر الله لنبيه جانبا من جواب بعض من عبد غيره من هذا الصنف فحكى جل ثناؤه عنهم قولهم: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾[4] (إلى آخر ما أوضحه).

لكن رسول الله عليه الصلاة والسلام لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى حتى اتسع الخطاب الإلهي التاريخي من بعد العائلة والقبيلة والأمة إلى الحالة العالمية. فينزل

---

(١) البقرة : ٧٩.

(٢) التوبة : ٣٠. ٣١.

(٣) النساء : ٥١. ٥٢.

(٤) الزخرف : ٢٣.

عليه قول الله جل شأنه: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾[1]، ومثل هذه الآية وردت في سورة (الصف: ٢٩)، وفي سورة الفتح يقول سبحانه وتعالى: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا﴾[2]، فيتطابق التدرجْ الخطابي الإلهي التاريخي مع حالات التشريع المختلفة، فلكل حالة مميزاتها التشريعية الخاصة، ولكل نبي من الأنبياء خواص معينة، ولكل جعل الله منهم شرعة ومنهاجا.

ولذلك ينبهنا الله تعالى في سورة المائدة إلى أن الخصائص والمميزات التشريعية والمنهجية لابد من ملاحظتها، فيقول جل شأنه: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾[3]، وهذا ينبهنا إلى ضرورة دراسة الشرائع الدينية بشكل مقارن يرتبط بمراحل أوضاع وأحوال البشرية، وتدرج الخطاب الإلهي من الحالة العائلية إلى الحالة القومية إلى حالة الأممية إلى الحالة الأخرى حالة الخطاب العالمي الموجه للبشرية كلها، فحين ننتهي إلى هذا الخطاب الخاتم العالمي نجده خطابا يعتمد شرعة تخفيف ورحمة لكافة البشرية شرعة نسخت شرائع الإصر والأغلال السابقة، ذلك ليكون في إمكان هذه الشريعة أن تستوعب العالم كله في إطار حد أدنى مشترك من القيم والمفاهيم قابل للتطبيق: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه

---

(١) التوبة: ٣٣.

(٢) الفتح : ٢٨.

(٣) المائدة : ٤٨ .

واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾[1].

إذا فإن علينا أن ندرك أننا في الدائرة الإسلامية أمام خطاب إلهي يمضي متدرجا ليتناول البشرية كلها، وبالتالي فإن مفهوم «الحاكمية» لا يمكن أن نعود فيه إلى ما كان عليه في شريعة من قبلنا. فالمفهوم السائد «للحاكمية» في عصرنا هذا وفي إطار الخلفية التي ذكرناها يمثل عملية إسقاط للمفاهيم التي شاعت بعد سيطرة الفكر الغربي والفكر المتعلق بالسلطة والشرعية والمشروعية والدولة القومية على آيات قرآنية كريمة انتزعت من سياقها، ولم يجر تدبرها في إطار «الوحدة البنائية للقرآن الكريم». وفي إطار دلالة عالمية الخطاب، وختم النبوة، وحاكمية الكتاب، حين نبحث عن هذا ضمن النسق القرآني، وفي إطار تدرج الخطاب الإلهي، وفي إطار عملية التطور التشريعي، فإن حاكمية الكتاب تعطينا شيئا آخر مختلفا عن هذا. ففي حاكمية الكتاب تبدو المسؤولية الإنسانية في القراءة والفهم والتطبيق والتنزيل على الواقع واضحة. وفي «الحاكمية الإلهية» المطلقة يبدو الإنسان هناك مجرد متلق، عليه أن يأخذ كل ما يعطى بقوة، فإذا تردد أو تأخر نتق الجبل فوقه كأنه ظلة أو أجبر على القبول بأية وسيلة أخرى.

في ظل «الحاكمية الإلهية» المطلقة التي سادت في بني إسرائيل على عهد موسى هيمن الله رب الجنود فيها على البشر، فأقام مملكة وهيمن على ظواهر الطبيعة كذلك هيمنة مباشرة وخارج القانون الطبيعي تماما. أما في «الحاكمية القرآنية» فلم يكن الأمر بهذا الشكل، بل هو كتاب منزل يشتمل على قيم عامة مشتركة، على الإنسان أن يحسن قراءتها وتلاوتها وتدبرها وفهمها ثم تطبيقها. فالحاكمية هنا حاكمية الكتاب؛ تجعل الحاكمية أشبه ما تكون بأدوار مشتركة بين

---

(١) الأعراف : ١٥٧.

الكتاب الإلهي وبين قارئيه من البشر، ولكل منهما دوره بوعي الإنسان وقوى وعيه.

إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، وهنا لابد من قراءة للقرآن، فكأن الحاكمية حاكمية بشرية تجري في إطار قراءة كتاب إلهي مطلق ينفذ الإنسان المستخلف تعاليمه أيا كان نسقه الحضاري ونمطه الثقافي ومجاله المعرفي. وبالتالي حين تفهم الحاكمية في إطار هذا التدرج التاريخي من حاكمية إلهية مطلقة في بني إسرائيل إلى حاكمية استخلاف لبعض أنبيائهم إلى ملك قام فيهم إلى حاكمية كتاب يقرؤه البشر وينفذون هدايته، فإن هذا سوف يساعد على إزالة ذلك اللبس وذلك الغموض الذي ساهم الصراع والسجال كثيرا فيه، وكذلك عملية الإسقاط المشترك. فلو تمكن فكرنا الإسلامي من اكتشاف هذه الآفاق فإنه إن شاء الله لن يكون فكرا سكونيا يدور في حلقات الواقع التاريخي، ويعجز عن حل مشكلاته التي يتعلق بعضها بمفاهيم التشريع ومعاني السلطة والمجتمع وعلاقة النص القرآني بالمتغيرات الاجتماعية والتاريخية ومفاهيم الإطلاق في القرآن الكريم ومفاهيم التغيير والجماعة والأمة والتقليد والاتباع والتجديد والتجدد.

وهنا ستعطينا إعادة قراءة النص القرآني في إطار هذا الفهم كثيرا من الحلول لمشكلات نشعر .الآن .بالعجز عن حلها أو معالجتها ويستطيع المسلم المعاصر أن يستدرك مسؤولية الأمانة والابتلاء المنوطة بالإنسان القادر على القراءة والتلاوة والتدبر باسم الله الذي خلق، ومع الله الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ليقوم بالعمران، ويحقق غاية الحق جل شأنه من الخلق.

المحتويات

الفصل الثالث

الإسلام والغرب: حوار أم صراع؟

الفصل الرابع

الفصل الخامس
مشكلتان وقراءة فيهما

الفصل السادس

حاكمية الكتاب

كتاب قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة

رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي

الاجتهاد والتجديد	ابراهيم العبادي
علم الكلام الجديد	محمد مجتهد شبستري
المدرسة التفكيكية	محمد رضا حكيمي
اشكالية الاسلام والحداثة	عادل عبدالمهدي
اسلامية المعرفة	اسماعيل الفاروقي
اصلاح الفكر الاسلامي	طه جابر العلواني
جداليات الفكر الاسلامي	ابراهيم العبادي
فقه التحيز	عبد الوهاب المسيري
اسلمة الذات	كامل الهاشمي
نظرية العلم في القرآن	غالب حسن
القسط والعدل	لمحمد رضا حكيمي واخويه
مقدمة في أسلامية المعرفة	طه جابر العلواني
تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية	عبد الجبار الرفاعي
قضايا التجديد	حسن الترابي
نظرات في الإعداد الروحي	الشهيدحسين معن
الدستور والبرلمان	جعفرعبد الرزاق
الفكر الاسلامي: تطوراته و مساراته	زكي الميلاد
علم الاستغراب	حسن حنفي
الاجتهاد التحقيقي	محمد رضا حكيمي

- المستنيرون: خدمات وخيانات — جلال آل أحمد
- أصالة النبوة في حياة الرسول الكريم — غالب حسن
- اشكاليات التجديد — ماجد الغرباوي
- مقاصد الشريعة — طه جابر العلواني
- الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل — شلتاغ عبود
- الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر — جمال الدين عطية
- فقه النظرية عند الشهيد الصدر — باقر بري
- محاولات للتفقه في الدين — حسن خليفة
- الصراع الاجتماعي في القرآن الكريم — غالب حسن
- المنهج الفقهي عند الإمام الشهيد الصدر — محمد الحسيني
- المنهج البنائي في التفسير — محمود البستاني
- المنهج والاستدلال في الفكر الاسلامي — محمد همام
- حوارات من أجل المستقبل — طه عبد الرحمن
- من أعلام الفكر المقاصدي — احمد الريسوني
- الفكر المقاصدي — احمد الريسوني
- إسلامية المعرفة عند الشهيد الصدر — حسن العمري
- تحولات الفكر الإسلامي المعاصر — سرمد الطائي
- الفكر الكلامي عند الشهيد الصدر — عبد الحسن آل نجف
- جدلية العلاقة بين العقل والتجربة الاجتماعية — عبد الرحمن الوائلي
- أزمة العقل المسلم — عبد الحميد احمد ابو سليمان
- اشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الاسلامية — ابراهيم العاتي
- مداخل جديدة للتفسير — غالب حسن
- الاسلام والرأي الآخر — حسن السعيد
- الخصوصية والعالمية في الفكر الاسلامي — طه جابر العلواني